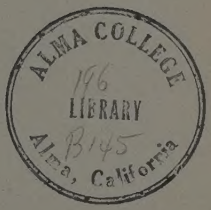
DIE ERKENNTNISLEHRE DES THOMAS VON STRASSBURG

NACH DEN QUELLEN DARGESTELLT

VON

DR. P. BENEDIKT LINDNER
O. E. S. A.



MÜNSTER I. W. 1930
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

18901

DRUCK: ST. RITA-VERLAG UND -DRUCKEREI, WÜRZBURG.

DER

DEUTSCHEN AUGUSTINERPROVINZ

ZUM AUGUSTINUS-JUBILÄUM

1930

Vorwort.

Die vorliegende Studie über Thomas von Straßburg verdankt ihr Entstehen der Anregung, die Kardinal Franz Ehrle S. J. unserem damaligen Provinzial, P. Clemens Fuhl O. Er. S. Aug., im Heiligen Jahre gab. Der Mitentdecker der Scholastik wies hin auf die große Bedeutung, die unserem Orden in der Wissenschaft des 14. und 15. Jahrhunderts zukomme, von der wir aber heute fast nichts mehr wüßten; denn alles liege noch in den teilweise schwer lesbaren Handschriften verborgen, obwohl vieles für eine gerechte Würdigung Luthers so wichtig wäre.

In dieser Arbeit versuchte ich nun Thomas von St. mitten in seine Umgebung hineinzustellen, sein Ringen mit den neuen Problemen in der Hoch- und Spätscholastik aufzuzeigen. Doch war es leichter den Anschluß an Thomas von Aq., Duns Scotus und besonders Aureolus zu finden, als an seine Mitbrüder aus dem Augustiner-Eremitenorden, eben aus dem oben erwähnten Grunde. Dadurch aber wurde bei der prägnanten Kürze meines Autors das Verständnis seiner Ausführungen oft wesentlich erschwert.

Nur die freundschaftliche Aufmunterung von Dr. Ludwig Faulhaber, Professor an der Theologischen Hochschule in Bamberg, der mich auch sonst mit praktischen Ratschlägen mehrfach unterstützte, und das wohltuende Interesse, das mein verehrter Lehrer, Professor Dr. Hans Meyer, der Arbeit entgegenbrachte, gaben mir die Ausdauer um die Untersuchung zu Ende zu führen. Dankend erwähne ich auch das allzeit liebenswürdige Entgegenkommen von Herrn August Bausenwein, Inspektor an der Universitätsbibliothek Würzburg.

Der Verwendung meines verehrten Lehrers nicht minder als der Zustimmung der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, den in unserem St. Rita-Verlag bereits vorliegenden Satz zu übernehmen, verdanke ich schließlich die Aufnahme der schon vor längerer Zeit vollendeten Studie in die von dem Geh. Regierungs-Rat, Prälat Dr. Martin Grabmann, geleiteten „Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters".

Würzburg, Christi Himmelfahrt 1930.

Dr. P. Benedikt Lindner
O. Er. S. Aug.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Thomas v. St., sein Leben, seine Werke, seine philosophische Eigenart und Bedeutung 1

Hauptteil.

1. Teil.

Grundlinien seiner Psychologie.

A. Das Wesen der Seele
I. Die menschliche Seele an und für sich
1. Allgemeine Bestimmungen 11
2. Die Einfachheit und Geistigkeit der Seele 13
II. Die menschliche Seele im Verhältnis zum Leibe
1. Einheit und Individualität der menschl. Seele geg. Averroes 14
2. Die vernünftige Seele ist Form des Leibes und zugleich die einzige Form des Menschen 17
3. Die Art der Gegenwart der Seele im Leibe 19
4. Die Dauer der Seele 19
5. Der Ursprung der menschl. Seele 21
B. Die Potenzen der Seele.
1. Das Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen 21
2. Der Unterschied der einzelnen Vermögen, besonders das Verhältnis von Verstand und Wille 22

2. Teil.

Das Erkennen.

I. Das Objekt der Erkenntnis, der Sinne und des Verstandes. 29
II. Arten der Erkenntnis.
Vorbemerkung: Erkenntnis im allgemeinen 32
1. Intuitive und abstraktive Erkenntnis 34
2. Sinnliche und intellektuelle Erkenntnis
a) Die sinnliche Erkenntnis — Scharfe Trennung zwischen sinnlicher und geistiger Erkenntnis — Der Erkenntnisvorgang. 38
b) Die intellektuelle Erkenntnis — Das augustinische Ternar — Das Verhältnis von Gedächtnis und Verstand — Der Intellectus agens. 40
III. Der Ursprung der intellektuellen Erkenntnis.
1. Die Potenzialität des Verstandes, Ablehnung angeborener Ideen . . 45
2. Der Beitrag der Sinneserkenntnis 48
3. Der Abstraktionsprozeß 49
Tätigkeit des Intellectus agens — Notwendigkeit einer Spezies — Der eigentliche Erkenntnisakt. 49
4. Zusammenfassung — Bildung des universale post rem 61
Substanzerkenntnis 67
IV. Die Erkenntnis des weiteren Objektes durch den Verstand.
1. Die Erkenntnis der sinnfälligen Einzeldinge, daß und wie. 69
Lösung einiger Schwierigkeiten 80
2. Die Selbsterkenntnis 81
3. Gotteserkenntnis 83
a) Geschichtliche Stellung 83

b) Das Argument des Proslogiums und seine verschiedenen Auffassungen 86
c) Die Gotteserkenntnis bei Aureolus 90
d) Die Gotteserkenntnis bei Thomas v. Str. 93
Unmittelbar gewisse Sätze, quid nominis, quid rei — Die Anwendung dieser Begriffe auf Gott — Die Existenz Gottes ist den Weisen unmittelbar gewiß — aber nicht allen (Gegen Aureolus)
e) Parallelen zu Thomas' Wahrheitsbeweis 105
f) Der Wert seines Argumentes 109

3. Teil.

Der Realismus des Thomas von Straßb. im Gegensatz zum Konceptualismus und Nominalismus.

I. Geschichtliche Stellung 111
II. Die Relationen bei Aureolus 113
III. Die Relationen bei Thomas von Straßburg 120
Anhang 129
Literaturverzeichnis 135
Personenverzeichnis 138
Sachregister 140

Einleitung.

Leben, Werke, Methode und Lehre des Thomas v. Straßburg.

1. Sein Leben.

Um das Jahr 1490 ersuchte Pallas Spangel, Professor der Theologie in Heidelberg, den Straßburger Drucker Martin Flach, den Sentenzenkommentar des Gelehrten Thomas v. Str. zu drucken. Seine ganze theologische Fakultät warte schon voll Ungeduld auf die Ausgabe. Thomas sei nämlich ein scharfsinniger Doktor, klar, von gesunder Lehre, entschlossen und selbst in den schwierigsten Fragen mittelmäßigen Köpfen noch verständlich, groß in der Philosophie, am größten aber in der Theologie, so daß ihm der ganze Augustinerorden in Liebe anhänge.[1])

Thomas v. Str. wurde zu Hagenau im Elsaß geboren und trat dort auch in den Orden der Augustiner-Eremiten ein.[2]) In Straßburg, das seit 1306 der Sitz einer höheren Schule für die rheinisch-schwäbische Augustinerprovinz war, wird er das Studium der Philosophie und der Theologie begonnen haben. Um 1315 wurde er zur weiteren Ausbildung an die Hochschule zu Padua gesandt. Nach seinem eigenen Zeugnis war er 1316 in dieser Stadt anwesend, als die Gebeine des Petrus v. Abano verbrannt wurden.[3])

In die Heimat zurückgekehrt, lehrte er als Lektor an der höheren Ordensschule zu Straßburg. Seinen Namen de Argentina verdankt er der Wirksamkeit in jener Stadt.[4]) Er muß bedeutendes Ansehen auch außer-

---

[1]) Hinc arbitreris me hausisse animum ad te scribendi immo et mittendi doctissimum Thomam Argentinensem inprimis duobus scriptis a me visum et perlectum . . . Facies rem deo gratam: civitati tuae decoram: tibi utilem: ac multis universitatibus admodum proficuam. Est enim hic doctor subtilis: clarus: sane doctrine: resolutus: et in materia quantumlibet alta mediocribus etiam ingeniis satis accomodatus. magnus in artibus. in theologia maximus. quem totus ordo Augustiniensium amore prosequitur... Jam enim tota schola theologorum apud nos impressionem ipsius affectat: expectat: et me impulit ut emendatum Thomam de Argentina tibi mittam. ut per te polite ac attente impressus in lucem et ad multorum peritiam maiorum pervenire possit. Aus dem Vorwort zur Ausgabe von 1490.

[2]) Wir halten uns an die treffliche Studie von Nikolaus Paulus, der Augustinergeneral Thomas v. Str., Sonderabdruck, Rixheim, 1926, S. 1f.

[3]) 4 sent. d. 37 u. 38, q. 1, a. 4, f. 163,3: Ex hac opinione (betr. die Scheintoten) quidam haereticus, nomine Petrus de Apono, qui expeditissmus fuit medicus, accepit occasionem deridendi miracula Christi et sanctorum, quantum ad suscitationem mortuorum. Sed isti mentita est iniquitas sua et recepit mercedem erroris sui; nam ego fui praesens, quando in civitate Paduana ossa sua pro his et aliis suis erroribus fuerunt combusta. Vergl. Ueberweg-Geyer, 614.

[4]) Höhn, 55: Thomas, de Argentina communiter nuncupatus, natales habuit Hagenoae, a cathedra Argentinensi nomen.

halb der Schule genossen haben, da ihm das Amt eines Inquisitors für die Straßburger Diözese anvertraut wurde.[1])

Wohl gegen 1335 wurde er nach Paris gesandt, um sich die akademischen Grade zu erwerben. Die Universitätsstadt nahm ihn also schon früher in ihre Mauern auf, als man bisher geglaubt hatte.[2]) Seine Vorlesungen zu den Sentenzen wird er 1337 vollendet und noch im gleichen Jahre die Doktorwürde erlangt haben.[3])

Ob Thomas nach der Promotion wiederum nach Straßburg zurückkehrte oder in Paris blieb, ist nicht bekannt. Sicher aber ist, daß er 1343 zum Provinzial der rheinisch-schwäbischen Augustinerprovinz gewählt wurde.[4]) Das Generalkapitel zu Paris ernannte ihn 1354 zum Oberhaupt des ganzen Ordens. Noch dreimal übertrugen ihm die Väter dieses Amt, so daß er 12 Jahre lang ununterbrochen als General dem damals starken Orden vorstand, bis ihn der Tod auf einer Visitationsreise 1357 in Wien ereilte.

Sein Nachfolger im Generalat, Gregor v. Rim., ließ auf seinen Grabstein in der Augustinerkirche, der späteren Hofkirche, die Inschrift anbringen:

> Quisquis ades, qui morte cares, sta, perlege, plora,
> Sum quod eris, quod es, ipse fui, pro me precor ora.
> Anno Domini MCCCLVII obiit frater Thomas Prior
> generalis, ac professor sacrae paginae ordinis fratrum
> Sancti Augustini.[5])

2. Werke.

Die verschiedenen Schriftsteller des Ordens führen eine große Anzahl von Werken an, die Thomas geschrieben hat.[6]) Wir kennen heute

---

[1]) 4,17,2,1, f. 121, 2: Quorum unum (scil. haereticum) ego personaliter inveni, cum essem inquisitor haereticorum in dioecesi Argentinensi, qui dixit hominem de peccatis suis contritum non obligari ad confitendum huiusmodi peccata. Vergl. 3,39 u. 40,1 f. 54,1.

[2]) Ueberweg-Geyer, S. 547, meint, nicht vor 1341.

[3]) Diese Angaben verdanken wir einer persönlichen Mitteilung des H. Praelaten Nikolaus Paulus, die untersdessen wohl auch in dem „Archiv für elsässische Kirchengeschichte" Bd. 2, 1928 erschienen sein wird. P. leitet aus der Disputation, die am Schluß des Sentenzenkommentars beigedruckt ist, diese Daten ab. Thomas bezeichnet darin Petrus de Crosò, seinen Gegner, als reverendus socius und venerabilis collega. Petrus aber war 1335 noch nicht Doctor, 1337 erscheint er als licentiatus und erst 1338 als Doctor der Theologie.

[4]) Höhn, 56.

[5]) Einleitung des Seb. Ammianus zur Venediger Ausgabe 1564.

[6]) Vergl. Jordanus von Sachsen, lb. 2, cap. 22,173: Multa solemnia opera compilavit, videlicet super omnes quattor libros sententiarum scripsit subtiliter et multos sermones ad clerum ad diversas materias, et multa alia opera utilia; Lanteri 1,354 erwähnt außerdem quaestionum de sacra scriptura solutiones, meditationum liber unus, epistolarum liber unus. Vergl. Perini, Augustiniani scriptores, 1911,1,1,130f.

Eine Schrift über die Sterne, besonders über die Planeten wollte er verfassen. Ob er sie wirklich geschrieben hat, ist nicht bekannt. Istorum autem omnium (scil. planetarum) expressiorem declarationem ad praesens causa brevitatis ommitto . . . Quomodo autem istae stellae habent distinctas virtutes, et in quo signo Zodiaci quaelibet istarum stellarum proprium habet dominium, domino concedente, quandoque intendo specialiter pertractare.

nur noch die Zusätze, die Thomas den Ordenskonstitutionen vom Jahre 1290 verbessernd beigefügt hat[1]), und sein Hauptwerk den Sentenzenkommentar, den er 1337 vollendete. Dieser trug ihm den Namen eines geachteten Scholastikers ein. Der Ordensgeneral Ambrosius Coriolanus lobt gegen Ende des 15. Jahrhunderts das Werk und sagt, es zeichne sich aus wie durch Bündigkeit, so auch durch Klarheit.[2]) Diese Eigenschaften stammen hauptsächlich her von der Methode, die Thomas v. Str. einschlägt.

3. Methode.

Als Motto stellt Thomas an die Spitze des Werkes das Schriftwort: Dedit abyssus vocem suam (Hab. 3,10). Daraus leitet er in geistreicher und schwungvoller Weise den Gedankengang der libri quattuor sententiarum ab. In jedem neuen Buch greift er das Motto wieder auf, um in einem Prooemium den Ideengehalt der Schriftstelle in speziellerer Weise zu entwickeln und den zu behandelnden Gegenstand zu beleuchten.[3])

Echt augustinisch schließt Thomas sein Werk, ja jeden Prolog und jedes Buch mit dem Hinweis auf Gott, das unvergängliche Gut, und mit der Bitte, um die Teilnahme an dem ewigen göttlichen Leben: Den beiden Grundgedanken seiner affektiven Theologie. Dabei schiebt er immer den Ausdruck ein, der gerade zum Inhalt der betreffenden Abhandlung paßt.[4])

Die Einteilung des Werkes ist durch die Sentenzen des Lombarden schon gegeben. Die Distinktionen zerlegt er in Quaestionen, meist nur in eine einzige, und diese wiederum in vier Artikel. Manchmal mag es ihm schon schwer gefallen sein, gerade in vier Artikeln, nicht mehr und nicht weniger, den Inhalt der Frage unterzubringen.[5])

Den methodischen Weg, den er einschlagen will, beschreibt er uns selbst. Wenn die in der Quaestion verwendeten Begriffe nicht ohne weiteres bekannt sind, werde ich sie erklären. Darauf stelle ich einen Satz (conclusio) auf, der meine Ansicht zum Ausdruck bringt. Der Satz soll einen Maßstab, eine Richtlinie, für alles folgende bilden, das ihn entweder

---

[1]) Vergl. Perini, 130; Nikolaus Paulus, 6, Anm. 3.

[2]) Cronica ordinis fratrum heremitarum Sancti Augustini, p. II, cap. 1, Nr. 19. in Coriolans gesammelten Schriften: Thomas de Argentina . . . doctor clarissimus. Hic multa composuit; sed ex aliis eius operibus tam compendiosa ac praeclara super sententias edidit commenta, ut nesciam horum utrum alteri praevaleat, vel compendiositas claritati, vel e contra claritas compendiositati.

[3]) 1 prol. f. 1,1. Vergl. Grabmann, Schol. Methode, II, 396.

[4]) Ende des ersten Prologs: Ad cuius luminis plenam perceptionem aeternae scil. vitae consolationem nos perducat ipse consolator cunctorum dominus dominorum qui vivit . . . Ende des zweiten Buches: In quo statu nos conservet pro via praesentis peregrinationis, donec perducat ad patriam beatae fruitionis Salvator omnium salvandorum, qui vivit . . . Ende des dritten Buches: Ad quam vitam beatorum nos perducat noster legislator, qui sine fine vivit . . . Ende des vierten Buches: Ad quam gloriam (scil. veri summi diligibilis dei) me fratrem Thomam, ordinis S. Augustini una cum istius lecturae lectoribus perducere dignetur ipse glorificator sanctorum . . . Amen.

Vergl. das Schlußwort Augustins in de Civitate Dei: Deus finis erit desideriorum nostrorum qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur.

[5]) 4,12,q2,f. 101,3: Hic more soluto (lege: solito) quattuor sunt videnda. 4,50, q. 1, f. 203,1: Circa istam quaestionem more solito hucusque servato quattuor sunt videnda.

bekräftigt oder von ihm abweicht. Man kann ihn mit dem Zielpunkt der Bogenschützen vergleichen. Er bahnt eine klare Problemstellung an und eine richtige Beurteilung des Für und Wider.

Zweitens führe ich dann gegenteilige Meinungen nebst ihren Beweggründen an und lege ihre Unzulänglichkeit dar.

An dritter Stelle begründe ich den am Anfang aufgestellten Satz möglichst gut. Die richtige Methode fordert dieses Verfahren. Zuerst muß man ja nach Boethius die Laster ausrotten und dann erst Tugenden einpflanzen. Vom Ackerfelde des vorgelegten Lehrsatzes gilt es zunächst die Disteln d. h. die sophistischen Gründe zu entfernen, die die erwähnte Wahrheit umranken, bevor wahre Gründe zur Bekräftigung der gleichen Wahrheit angeführt werden.

Viertens antworte ich auf die Argumente, die in der Quaestion selbst enthalten sind.[1])

Schade nur, daß Thomas keine vergleichenden Linien zieht zu der Methode anderer Scholastiker. Aus der Darlegung erhellt jedoch das Neue seiner Methode, nämlich die Aufstellung klarer Lehrsätze. Thomas scheint sich des methodischen Fortschrittes bewußt zu sein. Um nicht allzusehr anzustoßen, müssen einige Autoritäten, Aristoteles und Boethius ergänzend zur Seite stehen.

Für unsere Arbeit empfanden wir die an der dritten Stelle schwer zu vermeidenden Wiederholungen öfter nachteilig. Doch liefert dieser Teil meist einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis des Autors. Übrigens verweist Thomas manchmal selbst auf die am Anfang stehende conclusio hin, sobald diese schon genügend gesichert ist.

4. Seine Lehre innerhalb der Augustiner-Eremitenschule.

Seine Konklusionen sind gewöhnlich meisterhaft kurz und scharf formuliert und eingekleidet in die damals herrschenden Termini. Wenn er nun nicht zu allen herrschenden Meinungen Stellung nimmt, dann ist es schwer oder ganz unmöglich aus dem Kommentar allein seine Ansicht richtig zu verstehen, die feinen Nuancen zu erkennen und seine Leistung zeitgeschichtlich voll zu würdigen.

Seine Zeit aber liegt trotz der rüstig vorwärts schreitenden Bergungsarbeiten der scholastischen Schätze noch in den Bibliotheken vergraben.

---

[1]) 1 prol. qu. 1,f. 2,3: Dicendum, quod hoc ordine est procedendum hac quaestione, et ut plurimum in aliis operis subsequentis, praesuppositis terminis, vel ipsis notificatis, si per se non patent. Primo ponam conclusionem, quam tenere propono, quia ipsa conclusio intenta est quasi signum respectu cuius omnia alia considerantur, et introducuntur, vel ut in ipsam tendunt, sicut rationes propositae, vel ut ab ipsa declinant, et deviant, sicut rationes contrariae. Sicut igitur ait philosophus: Sagittantes signum habentes magis utique adipiscuntur quod opportet, sicut oculis mentis nostrae primo directis in conclusionem, tam ea, quae sunt pro ipsa quam ea, quae sunt contra ipsam, facilius attingemus. Secundo adducam opiniones contrarias cum suis motivis, et ostendam huiusmodi rationes non concludere. Tertio firmabo conclusionem primo positam meliori modo, quo possum et hic similiter est rectus ordo, quia sicut ait Boethius in comm. super lib. praedicamentorum prius sunt exstirpanda vitia, quam sint inserendae virtutes. De agro igitur conclusionis intentae sunt prius exstirpandi tribuli, puta rationes sophisticae, quibus proposita veritas tribulatur, quam veridicae rationes adducantur, quibus eadem veritas confirmatur. Quarto respondebo ad argumenta, quibus ipsa quaestio proponebatur.

Die wenigen großen Linien, die wir heute in der Spätscholastik laufen sehen, reichen nicht hin, um alle Einzelheiten unseres Autors richtig beurteilen zu können.

Insbesondere fehlt uns fast jede Spezialkenntnis über die Augustiner-Eremitenschule. Wir wollen mit diesem Ausdruck die ganze Richtung des Ordens bezeichnen, die mit Aegidius Romanus beginnt und über Thomas v. Str., Gregor v. Rim. bis zu Luther sich fortsetzt. Der Name Schola Aegidiana dürfte sich für diese Zeit nicht empfehlen, da die Lehrmeinungen von der aegidianischen Doktrin abzuweichen scheinen.[1]) Die Erklärung des Generalkapitels zu Florenz vom Jahre 1287, auf dem die Lehre des Aegidius als Ordensdoktrin bezeichnet wurde, ist sicherlich in einem weiteren Sinne verstanden worden. Dem Doctor fundatissimus selbst galt ja eine Autorität in der Philosophie nicht mehr als ihr Beweisgrund.[2]) Gerade von den eigenen Ordensgenossen scheint Thomas v. Str. stark beeinflußt zu sein, viel mehr als von der scotistisch-franziskanischen Seite.[3])

Viel hat er durch seinen Kommentar zu einer einheitlichen Doktrin beigetragen. Oft antwortet er auf die Einwürfe, die von anderen gegen Aegidius erhoben wurden, stimmt ihm aber deshalb nicht immer zu; bisweilen verteidigt er ihn sogar den eigenen Mitbrüdern gegenüber.[4])

Dann aber trieben ihn die kirchenpolitischen Anschauungen der Fratizellen und Ockhamisten an, die Brüder zu ermahnen, alle unkirchlichen Lehren sorgfältig zu fliehen (1345), ja unter der Strafe des Bannes allen Brüdern zu gebieten, keine Schrift, auch nicht die Logik, des papstfeindlichen Ockham zu lesen, obwohl er ihn als Gelehrten hochschätzte.[5])

Von diesem Zeitpunkt an wird sich die junge Generation an Aegidius und besonders an die klare Lehre des Thomas angeschlossen haben, so daß Pallas Spangel schreiben konnte, der ganze Augustinerorden folge ihm in Liebe.[6])

1. Als ein Kennzeichen der Augustiner-Eremitenschule, das sie von Anfang an charakterisiert, ist der affektive Charakter der Theologie als Wissenschaft hervorzuheben im Gegensatz zum spekulativen der Thomisten und praktischen der Scotisten. Objektiv scheidet Thomas wohl zwischen Habitus des Glaubens und der Theologie.[7]) Aber subjektiv

[1]) Vergl. Verstandeserkenntnis, Universale, Einzelerkenntnis, Potenzialität des Verstandes und Jacobus von Vit. Interessant wäre es, nachzuforschen, ob Gregor v. Rim. überhaupt als der große Neuerer im Orden betrachtet wurde. Thomas v. Str. schweigt über ihn vollständig.

[2]) 4 de cog. ang. 116,4; Vgl. Quodl. 7,5; Scholz, S. 121.

[3]) Vergl. wiederum Potenzialität des Verstandes. Erst beim Lesen der Quaestio des Jacobus v. Vit. konnten wir die Conclusio unseres Autors gänzlich verstehen, nach der der intellectus agens und possibilis zwei verschiedene Potenzen sind.

[4]) 1,10,2,3, f. 61,1 u. 2. Gegen Alexander; Vergl. 1,6,4, f. 46,2 ad 4; 1 prol. q. 3, f. 4,2; 4, 10, 2,1.

[5]) Lanteri, I,353: Eo quod vir (Ockham) ceteroquin doctissimus parti adhaeserit Petri de Corbaria, (dem Gegenpapst).

[6]) Vergl. S. 1.

[7]) 1 prol. 4,1, f. 15,4.

vereinigt er sie wieder beide, weil ja die dilectio Dei sive affectio . . . proprius finis nostrae theologiae ist.[1]) Im Leben eines idealen Theologen verschmelzen beide so innig miteinander, daß die theologische Wissenschaft subjektive religiöse Selbstbeglückung, liebevolle Versenkung ins Göttliche bringt, kurz in lebensvoller Mystik sich auswirkt.[2])

2. Das subjektive Moment, das Thomas in die Theologie hineinträgt, muß sich an der Autorität der Kirche orientieren. Sie kann Wahrheiten bestimmen, die in der Schrift nicht genau enthalten sind. Der Katholik hat sie zu glauben, z. B. die Verwandlung der Brotsubstanz in den Leib Christi.[3])

Die Kirche ist eben die autoritative Lehrerin, wobei „Kirche" identisch ist mit „römischer Kirche". Mit Augustinus würde er selbst dem Evangelium nicht glauben, wenn es von der Kirche nicht approbiert wäre.[4]) In der Auslegung der kirchlichen Lehrsätze ist er weit und verketzert nicht gleich; er fordert diesen Grundsatz aber auch von anderen.[5])

3. Mit der Hochschätzung der Kirche verbindet sich von selbst die Liebe zum Oberhaupt der Kirche, zum Papst. Wohl erst Luther hat diese Linie durchbrochen, während sich die papsttreue Gesinnung im Orden selbst erhalten hat.[6]) Luther löste die ihm sicher bekannte traditionelle mystische Theologie von dem Einfluß der Kirche los, durch die das subjektive Element der Augustiner-Eremitenschule immer gebunden war.

5. Autoritäten und deren Quellen.

Thomas erkennt die Leistungen echter Gelehrter, seien es Zeitgenossen oder Lehrer aus früheren Jahrhunderten, gerne an, ohne sich jedoch einem ganz zu ergeben. Außer den kirchlichen Schriftstellern

---

[1]) 1 prol. 4,1, f. 14,4; Vergl. a. 3, f. 17,1 ad 3.

[2]) L. c. a 2, f. 17,1 ad 6: Finis Theologiae nec est cognitio veritatis etc. sed est ipsa caritas. Vergl. Werner III, 256. Darum hätte Espenberger in seinem Werke, Grund und Gewißheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch- und Spätscholastik, Paderborn 1915, 137, wohl besser mit dieser Synthese geschlossen, weil sie dem Augustiner eher gerecht wird, anstatt zu sagen: „Immerhin sieht sich der Magister getrieben, der Theologie den intellectuellen Genuß an den erfaßten Dingen nicht abzusprechen" ,womit „seine Position bedenklich ins Wanken zu geraten" scheint.

[3]) 4,11,1,2, f. 93,4 ad 5.

[4]) 4,6,1, f. 75, 4: Ad quartum dicendum, quod maior est insufficiens, quia licet aliquid non inveniatur expresse in sacra scriptura, vel in articulis fidei, vel in dictis sanctorum, si tamen est per ecclesiam Romanam determinatum, tunc nulli licet tenere oppositum. Multa enim sunt ab ecclesia determinata, quae alias non inveniuntur expressa, a quibus dissentire non careret errore. Propter quod ait Augustinus in libro de moribus Manichaeorum: Evangelio non crederem, nisi ab ecclesia esset approbatum. Vergl. noch 4,3,2, f. 69,3; 4,49,4 f. 200,2.

[5]) 4,6,1, f. 75,3; 3,36,q 1, f. 51,1 mit 52,2.

[6]) Über Thomas vergl. N. Paulus, S. 8ff. Über Aegidius, Jacobus v. Vit., Aug. Triumphus, siehe Ueberweg-Geyer, 545ff; ferner Lanteri, I,122: Der Augustinerbischof Ulrich Lutzenburg (gest. 1335) sollte als Gesandter des Kaisers die Versöhnung zwischen dem Papst und Ludwig dem Bayern herbeiführen; l. c. 355: Thomas Winterburn, der Studienfreund von Wickliff, verteidigt später als dessen Gegner den Glauben in vorzüglicher Weise. Italienische Augustiner widmeten gerade im 16. Jahrhundert den Päpsten ihre Werke. Vgl. Kolde, Th., die deutsche Augustinerkongregation und Joh. v. Staupitz, Gotha 1879, S. 207. — Augustinusfestschrift, Würzburg 1930, S. 169, 177ff.

der ersten Jahrhunderte und der Frühscholastik finden wir fast alle Hochscholastiker vertreten: Thomas v. A. als den „doctor communis", Bonaventura, der einst viel gegolten hat,[1]) Heinrich v. G., Gottfried v. Fontaines, Gerhard v. Bologna, Scotus, Richard v. Lincoln, Hervaeus, Durandus v. S. P., Franziskus Mayronis und andere, namentlich aber Aureolus, der sein Hauptgegner ist, doch sicher nur aus wissenschaftlichen Gründen und nicht wegen der Verschiedenheit der Nationalitäten.

Mit Hochachtung spricht er immer von Aegidius, dem „doctor noster" und entschuldigt sich gleichsam, sobald er ihm unter Namensnennung widerspricht.[2]) Vielfach hat Thomas nur dessen Ansichten in eine knappe und klare Form gebracht. Doch bleibt immerhin ein nicht geringer Unterschied zwischen beiden bestehen, so bezüglich der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter, der Prädestination, der Scheidung zwischen dem Habitus des Glaubens und der Theologie,[3]) der Aktivität des Verstandes bei Gott und den Menschen, des Anfanges und des Endes des Erkenntnisaktes für Sinn und Verstand, besonders bezüglich der direkten Erkenntnis des Einzelnen und aller daraus sich ergebenden Folgerungen. Schließlich dürften wir noch die starke Betonung des Willensprimates hervorheben. Gegen zehn Werke des Aegidius führt er mit Namen an. Außerdem zitiert er an Augustinern den scharfsinnigen Doktor Jacobus v. Vit., gegenüber Aegidius das luminare minus nostri ordinis[4]), einen Alexander und Dyonisius v. Burgo.

Auf philosophischem Gebiet begegnen uns Aristoteles, der Philosoph, Proklus, Porphyrius, Boethius, die arabischen Philosophen, besonders Averroes, der Kommentator, der neben Aristoteles am häufigsten zitiert wird.

Nicht kritiklos nimmt er diese Quellen an. Den liber de spiritu et anima, der unter dem Namen Augustins kursierte, schreibt er einem Zisterzienser zu.[5]) Die Argumente, die Thomas v. A. für den realen Unterschied der Seelenvermögen vorbringt, hält er für unzureichend.[6]) Scotus wirft er bei der Substanzerkenntnis vor, daß er seinen Prinzipien untreu geworden sei.[7]) In der Regel nimmt die Autorität im Beweise die letzte Stelle ein.

6. Innere Eigenschaften seiner Methode.

Höher steht die Wissenschaft des Gelehrten, der sie sich auf induktivem Wege selbst erwirbt, als wenn sie vom Katheder aus vordoziert

---

[1]) Sed oppositum illius conclusionis posuit unus doctor, qui diebus suis magnae fuit reputationis. Leider konnten wir die Stelle im Kommentar nicht mehr auffinden.

[2]) 1 prol. q 3,1 f. 10,4: Sed salva semper reverentia istius illustrissimi doctoris, illud ad praesens non intelligo . . . sed his dictis videtur repugnare sententia venerabilis nostri doctoris. Die einleitende Formel „salva reverentia" kehrt auch anderen Lehrern gegenüber wieder. Siehe Anm. 1, S. 74.

[3]) Espenberger, S. 136.

[4]) 3,39, u. 40,2 f. 54,4.

[5]) 1,3,2,2, f. 37,4: Ad aliud dicendum, quod ille liber (scil. de spiritu et anima) non reputatur autenticus; dicitur enim quod ille liber non sit factus per Augustinum, sed per quaedam (lege: quendam) fratris ordinis Cist. Vergl. auch Thomas v. A., S. th. 1,77,8 ad 1.

[6]) Siehe Seelenvermögen, S. 22.

[7]) Siehe Substanzerkenntnis, S. 68.

wird. Wer unmittelbar aus den Naturgegenständen lernt, den unterrichtet Gott selbst, da sie ja ein Ausfluß seiner Weisheit sind.[1])

Wir brauchen uns also nicht wundern, wenn er der Erfahrung ein großes Betätigungsfeld einräumt und dem Einzelding die ihm gebührende Bedeutung zuerkennt. Gleich Aureolus weiß auch er von einer inneren und äußeren Erfahrung.[2]) In wichtigen Punkten begnügt er sich nicht damit Aristoteles bloß zu zitieren, er weist ausdrücklich auf die jedem zugängliche Erfahrung hin.[3]) Der auf die Erfahrung aufgebauten Wissenschaft müssen wir Glauben schenken.[4]) Gerne gebraucht er in dieser Hinsicht die erste Person.[5])

Vielleicht hängt mit der Wertschätzung des Experimentes auch seine wissenschaftliche Akribie zusammen. Er macht sich die Mühe und schlägt die Quellen der von anderen zitierten Texte nach, brandmarkt die Ungenauigkeit[6]), beschwert sich, wenn er an dem angegebenen Orte das Gesuchte nicht finden kann.[7]) Beweise aus dem Zusammenhange sind nicht selten. Mit Vorliebe widerlegt er den Gegner, indem er ihm Widersprüche im eigenen System nachweist, ein Verfahren, das er besonders Aureolus gegenüber mit Erfolg verwendet.[8])

Dem in der Spätscholastik häufig verwendeten Grundsatz: Deus

---

[1]) 3,14,4, f. 27,1 ad 4: Sicut ergo dignius est doceri a Deo quam ab homine, sic dignius est accipere scientiam acquisitionem seu inventionem a rebus quam per doctrinam ab homine . . . sic, accipiens scientiam a rebus non propter hoc dependet a rebus sed a Deo, cuius sapientiae res ipsae sunt signa.

[2]) Dreiling, 197; Über Thomas siehe Beitrag der Sinneserkenntnis unten S. 49. Anwendung des „Experimentes": 2,13,4 f. 156,2. Innere Erfahrung: 2,17,3, f. 163,1; 2,19,3, f. 168,2 spricht er von einer experientia sensibilis. Ebendort 3 Mal: sensus experitur.

[3]) L. c. 163,2. Das niedere und höhere Strebevermögen hänge nach Aristoteles so innig zusammen wie zwei Räder an der gleichen Achse. Dann fährt er fort: et si philosophus hoc non diceret, quilibet tamen istud experitur in se ipso . . .

[4]) 3,36, q. 1, f. 51,1,: Unicuique experto in sua scientia est credendum.

[5]) 2,14,1, f. 157,2 ad 2: Ego enim ipse vidi, quod calamita traxit ferrum in una sua parte, et in multis aliis suis partibus penitus nihil traxit.

[6]) 2,12,3, f. 154,2: Einwurf: Den Satz, alles, was bewegt wird, bestehe zum Teil aus der Materie, verstehe Arist. nur von der Veränderung, nicht aber von der Ortsbewegung. Darauf antwortet Thomas: Istud non est verum, quia nec ante illam propositionem, nec post apparet in textu Aristotelis, quod magis loquatur ibi de motu alterationis, quam de motu locali; nec illa expositio est consona ceteris dictis ipsius Aristotelis. Thomas beruft sich dann auf die Topik. Vergl. 1 prol. q. 4,1, f. 16,1 ad 8; Anmerk. 3. S. 15.

[7]) 1,12 u. 13,3, f. 64,2: Ad quintum dicendum, quod Augustinus de trin. cap. 27 loquitur de productionibus ratione, qua sunt idem relationibus constitutivis, quod cum diligentia quaesivi in illo capitulo; sed nec haec verba nec aliqua ipsis similia inveni. Ein anderes Mal wirft er Durandus vor, daß er die Worte des Aegidius nicht genau angeschaut habe und für „non tristari, non repugnare" geschrieben und außerdem noch die vorhergehenden und nachfolgenden Worte ausgelassen habe. 1,47 u. 48,4 f. 122,4. Vergl. 1,33,1, f. 98,3; 98,4.

[8]) 1 prol. 1.3,1, f. 10,2 gegen Aureolus: Etiam dicta tua destruunt hanc solutionem, quia tu inferius in eadem quaestione probas, quod intuitiva cognitio potest absolvi a respectu praedicto, et est illa ratio tua . . . Ista sunt verba tua, quae tollunt penitus praedictam solutionem. Dreiling, 148f sagt: Aureolus' Anschauungen enthalten manche Unklarheiten und Widersprüche.

et natura nihil faciunt frustra wahrt er die alte Bedeutung: solum illud dicetur frustra, quod non fit propter aliquem finem.[1])

7. Würdigung.

Ausgerüstet mit dieser wissenschaftlichen Arbeitsweise setzt sich Thomas das Ziel, in der Philosophie den Peripatetikern zu folgen, so weit deren Lehre dem Glauben nicht entgegen ist.[2]) Da aber Aristoteles' Autorität gegenüber Averroes ins Hintertreffen geriet, so stützt er aristotelische Thesen mit den Erklärungen des Kommentators. Thomas war ein Hauptverteidiger des gemäßigten Realismus gegenüber dem herrschenden Averroismus und dem stürmisch vordringenden Nominalismus.[3]) Schade nur, daß er diese Richtungen nicht so ausführlich behandelt, wie es für unsere Spezialuntersuchung wünschenswert wäre.

Breiter angelegte geschichtliche Exkurse, die den verschiedenen Meinungen bis ins Einzelne nachgehen — wir denken dabei namentlich an Aureolus — reduzieren sich im Werke unseres Autors auf einige Schulfragen: den Wissenschaftscharakter der Theologie, das Individuationsprinzip, das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen, das Formproblem, Notwendigkeit der Species. Daher kommt es wohl, daß ihn die scholastische Renaissance im 16. Jahrhundert in philosophischen Problemen selten erwähnt.

Großes Ansehen scheint die Willenslehre unseres Magisters genossen zu haben. Marsilius v. Inghen, der erste Rektor der Universität Heidelberg, tritt in der Lehre von der Prädestination „mit offenem Visier auf die Seite des Augustinergenerals," dessen „Sätze er ohne wesentliche Änderung übernehmen wolle." Nur die vermittelnde Theologie des Thomas v. Str., der Gottes Gerechtigkeit nur dann gerettet glaubte, wenn für die Erwählung bezw. Verwerfung ein Grund seitens der Kreatur vorliege, lehnt er ausdrücklich ab.[4])

Trotz seiner Ausführungen, die viel Ähnlichkeit mit der späteren Lehre eines Molina aufweisen, bleibt dem Willen dennoch nur wenig positive Freiheit. Der Einfluß des Himmels, den er, wohl von den Astrologen Paduas abhängig,[5]) hinsichtlich der irdischen Vorgänge ganz besonders stark betont,[6]) die Tätigkeit der bösen Geister und die eigene fast gänzlich verdorbene Natur lassen dem freien Willen wenig Spielraum. Wenn ihn nicht tiefer sittlicher Ernst unterstützt,[7]) kann er seine

[1]) 4,50, q. 1,1, f. 203,2 ad 1.

[2]) 1,35,4, f. 104,2 ad 3. Sed quia quasi omnes peripatetici, quos ego sequor in philosophia, ubi eorum dicta fidei non repugnant, oppositum asseruerunt, ideo respondeo ad formam rationis . . . Thomas' Methode entspricht der Mahnung, die später Papst Clemens VI. 1346 an die Universität Paris ergehen ließ. Chart. II, 506.

[3]) Vergl. bes. den 3. Teil.

[4]) Ritter, 179 u. 182. Vergl. Thomas v. Str. 1,41,2, f. 112, worin er sich eigens gegen die Praedestinationslehre des hl. Thomas und seines Lehrers Aegidius wendet. Zur praedestinatio post praevisa merita siehe 1,40,3, f. 111,2 ad 1.

[5]) Vergl. Ueberweg-Geyer, S. 614.

[6]) 2,14, a. 2 u. 3, f. 157, 3.

[7]) 2,34,2, f. 187,2. ad 2; 2,41,4, f. 198,1 ,ad 5.

schwere Aufgabe in diesem Leben gar nicht erfüllen. Deshalb wird aber auch dem Willen im Jenseits unter allen Seelenkräften die höchste Befriedigung in der Liebe Gottes zu Teil.[1])

Das Lieblingsstudium des ausgezeichneten Ordensmannes bildeten wohl die Werke des hl. Augustin. Der angesehene Franziskus Macedo[2]) rühmt ihn darum in seinem Euchologium: Aureus hic Doctor argentineam suam doctrinam Aurelii Augustini sententiis inauravit.

[1]) 3,39 u. 40,4 f. 55,2.
[2]) Lanteri, I, 1 S. 353.

I. Teil.

Grundlinien seiner Psychologie.

A. Das Wesen der Seele.

I. Die menschliche Seele an und für sich.

1. Allgemeine Bestimmungen.

Bei der Behandlung des Wissenschaftscharakters der Theologie spricht Thomas die Überzeugung aus, daß wir nur sehr wenig mit absoluter, logischer Sicherheit wüßten; kein Wunder, wenn wir anderes nicht wissen, da wir uns ja selbst nicht erkennen. Denn Averroes, dem in der Philosophie gleichsam die ganze Welt nachläuft, sagt, die geistige Seele sei nicht die substanziale Form des menschlichen Körpers, in allen einzelnen Menschen existiere nur eine einzige solche Seele. Andere glaubten an eine Seelenwanderung. Wieder andere hielten sie für vergänglich. Aber, um von den Heiden zu schweigen, heute tritt die Verschiedenheit klar zu Tage, die bei uns selbst, bei den christlichen Lehrern, herrscht. In England hält man nämlich dafür, daß im Menschen mehrere substanziale Formen bestehen und verurteilt das Gegenteil als Irrtum. In Paris aber behauptet man gerade das Gegenteil.

Ähnlich steht es mit den Seelenkräften, durch die wir erkennen und wollen. Wer kann überhaupt die Ansichten darüber aufzählen? Die einen sagen, sie seien eben das Wesen der Seele, die anderen, sie unterschieden sich real vom Wesen der Seele, wieder andere, sie gründeten nur im Wesen der Seele, und andere endlich, sie seien nur gewiße Fertigkeiten, die mit den Akten der Seele selbst existierten.[1])

[1]) Pr. 1, q. 2,1,f. 6,4: Quis enim hodie vivit, qui complete et diffinitive cognoscat quidditatem minimi termini philosophiae, puta quidditatem unius formicae? Omnes enim philosophi, cum volunt diffinire differentiam substantialem circumloquuntur per aliquod accidens, quod est manifestum signum ignorantiae differentiae substantialis et per consequens totius quidditatis. Nec mirum quod alia ignoramus, quia nec nos ipsos cognoscimus; quia Averroes, quem quasi totus mundus in philosophia sequitur, dixit animam intellectivam non esse formam substantialem corporis humani, sed esse unam solam talem animam in omnibus individuis hominibus. Alii animarum posuerunt circulationem (auch Nikolaus von Autrecourt, vergl. Lappe S. 28). Alii animam intellectivam dicebant esse corruptibilem. Sed taceo gentiles: hodie patet quanta de nobis ipsis sit diversitas apud doctores Christianos. In Anglia enim tenetur, quod in homine sint plures formae substantiales et oppositum eius tamquam erroneum condemnatur. Parisiis vero totum oppositum tenetur. Et similiter de potentiis animae, quibus intelligimus et volumus, quanta est differentia opinantium; quis sufficit enarrare? Aliis dicentibus, quod sint idem quod essentiae (lege essentia) animae. (Wohl Heinr. v. Gent). Aliis, quod differant ab essentia animae re absoluta (Aristoteles). Aliis, quod sint quidam respectus fundati in essentia animae (Scotus). Aliis, quod sint quaedam habilitates animae realiter idem existentes cum ipsis actibus animae.

Trotz dieser verschiedenen Anschauungen ist eine psychologische Wissenschaft möglich, nicht wie die Mathematik mit stringenten Beweisen, wohl aber eine Wissenschaft, die außer den ersten Prinzipien noch andere Voraussetzungen macht, also eine Wissenschaft, wie es die Natur des erkennenden Subjektes zuläßt.[1])

Damit wendet sich Thomas gegen die kritischen Ansichten Ockhams und besonders Nikolaus' von Autrecourt, der das Kausalprinzip und den Substanzbegriff im Sinne Humes auffaßte und außer der Glaubensgewißheit nur die Gewißheit „des ersten Prinzips" und „der Sätze, die sich auf dasselbe zurückführen lassen," anerkannte.[2])

Wie stellt sich nun Thomas zu den herrschenden Lehren? Was hält er von der menschlichen Seele?

Eine vollständige definitive Wesenserkenntnis der Seele mittels der rein rationalistischen Methode, die allein Kant später mit Recht bekämpfte,[3]) besitzen wir nicht.

In der positiven Bestimmung des Seelenbegriffes lehnt er sich ganz an Aristoteles an, gebraucht aber merkwürdigerweise nie dessen Definitionen zur Seelenbestimmung, wohl aber bei der Unterscheidung verschiedener Arten von Körpern.[4])

Für Thomas ist die vernünftige Seele eine vom Körper real verschiedene Realität,[5]) sie ist die Form des Körpers, substanziale Form des Menschen.[6]) Die Seele hat ein Sein für sich, sie ist substantia incorruptibilis.[7])

Daneben finden wir aus dem neuplatonischen Gedankengut die Bestimmung: die Seele steht in der Mitte zwischen den schlechthin immateriellen Formen und den schlechthin materiellen, die aus der Materie herausgeführt werden.[8])

---

[1]) l. c. 6,3: . . . aut per demonstrationem intelligis potissimam demonstrationem, et sic solum ma- (6,4) thematica esset scientia, quia ipsa sola potissime demonstrat, et est in primo gradu certitudinis, ut patet per Averroem 2 met.t.c.16. Aut intelligis per demonstrationem syllogismum efficaciter concludentem, quamvis procedat ex aliquibus suppositis et non omnino ex primis, sic . . . est vere scientia, non tamen sicut natura rei scibilis patitur, sed sicut natura scientis patitur. Thomas spricht zwar von der Theologie, aber aus dem Zusammenhang ergibt sich die Anwendung auf die übrigen Wissenschaften; er verfährt ja selbst so.

[2]) Vergl. Ueberweg-Geyer, S. 592ff.

[3]) Vergl. Geyser, Lehrbuch der Psychologie, I, S. 33f; H. Meyer, Zur Psychologie der Gegenwart, S. 29.

[4]) 4,13,1, f. 106,4: Tertio modo, (sc. corpus potest accipi) prout in rebus animatis dicit alteram partem distinctam contra animam, secundum quod ait philosophus 2 de an. t.c.7: Anima est actus corporis organici physici potentia vitam habentis, et sic dicit ipsam materiam, non quomodocumque sed modificata quantitate, puta materiam extensam. — 1,8,2,4, f. 54,3.

[5]) 2,17,4, f. 163,3: Anima rationalis est entitas absoluta realiter differens a corpore.

[6]) 2,17,3, f. 163,1: Anima intellectiva est forma substantialis hominis.

[7]) l.c. art.4, f. 163,4.

[8]) 4,13,1, f. 109,1, ad 7: Anima rationalis tenet medium inter formas simpliciter immateriales, quas intelligentias vocamus et simpliciter materiales, quae educuntur de materia. Et propter hunc medium statum, quem tenet anima rationalis, ait auctor de causis, quod ipsa creatur in orizonte aeternitatis. Nam sicut orizon tenet medium inter emisperium superius et emisperium inferius, sic anima rationalis tenet medium inter formas aeternas et incorruptibiles et formas simpliciter corruptibiles.

Aegidius Romanus soll sich nach Egenter[1]) wegen der neuplatonischen Lehren, die er sich zu eigen gemacht hat, in einen Widerspruch verwickeln, weil er die Seele als reine Potenz in der Gattung des Intellegiblen bezeichne und doch zugleich mit der Fähigkeit ausrüste, Akt des Körpers zu sein. Thomas entlehnt diese Ausdrücke nur um die Potenzialität der Seele und besonders des Verstandes bezügl. der Erkenntnis darzulegen, wie aus der Gegenüberstellung zu den Engeln sich ergibt.[2]) Wenn er mit dem Kommentator den Verstand als reine Potenz in der Gattung des Intellegiblen, der ersten Materie als reine Potenz in der Gattung des Seienden gegenüberstellt, so kann dabei nur in äquivoker Beziehung die Rede sein.[3])

2. Die Einfachheit und Geistigkeit der Seele.

Die Seele ist also Form des Körpers. Wie aber ist diese Form beschaffen? Da die Scholastiker mit Aristoteles alle Körper aus Materie und Form zusammengesetzt sein ließen, angefangen von den Naturkörpern bis zum Menschen, so mußten die einzelnen Formen unter sich näher bestimmt werden.

1. Seiner Methode gemäß gibt Thomas zuerst seine eigne Anschauung. Die vernünftige Seele ist nicht ausgedehnt mit dem Körper,[4]) weil sie mit ihm nicht geteilt wird. Ferner überschreitet die Verstandeserkenntnis die Sinneserkenntnis, die nur das Einzelding erfaßt.[5]) Endlich kann sich nach Proklus[6]) die ganze Seele ganz auf sich zurückwenden, über sich reflektieren (Tatsache des Selbstbewußtseins)[7]); solche Tätigkeiten kann aber nur eine unkörperliche, unausgedehnte, von der Materie unabhängige Substanz verrichten.[8])

Alle anderen realen substanzialen Körperformen sind als aktuelle Wesensformen im Körper ausgedehnt,[9]) weil sie erfahrungsgemäß mit dem quantitativen Körper per accidens geteilt werden.[10]) Die Form selbst ist ja unteilbar.[11]) Gegenüber Thomas von Aquin[12]) beweist er ausdrücklich, daß auch die Seelen der höheren Tiere ausgedehnt sind;[13]) darin

---

[1]) Vergl. Egenter, S. 6.

[2]) 2,3,2,4, f. 140,1.

[3]) Vergl. 4,50,1,2 f. 205,1; 1,3,2,2, f. 38,1; 2,17,2, f. 163,1 ad 4.

[4]) 1,8,2,1, f. 52,4: Utrum anima rationalis sit extensa extensione corporis, quod informat, dico, quod non . . . anima rationalis non dividitur divisione corporis . . .

[5]) l.c. secunda ratio.

[6]) l.c. f. 53,1.

[7]) l.c. tertia ratio.

[8]) l.c.: sed anima rationalis non dependit a materia, cum possit esse naturaliter a materia separata, etiam quia in materia existens sibi competit talis actio, in qua omne materiale transcendit.

[9]) 1,8,2,2, f. 53,3. Dico, quod omnis forma substantialis est extensa praeter animam intellectivam.

[10]) l.c. omnis forma substantialis in sphaera activorum et passivorum vere dividitur divisione quantitatis continuae.

[11]) 2,15,3, f. 159,3: Nec de se habet (sc. forma) partem et partem; cum forma substantialis de se sit indivisibilis.

[12]) Thom. v. Aqu., C.g.l.2,c. 72; S.th.1,qu.76, a. 8.

[13]) l.c. f. 54,1.

stimmt er mit Duns Scotus und Suarez[1]) und nach eigenem Dafürhalten mit Aegidius v. R. überein.[2])

2. Die Seele ist aber auch nicht aus Wesensteilen, nämlich aus Materie und Form zusammengesetzt, weil sie dann nicht die Form oder Vervollkommnung der menschlichen Materie ihrer ganzen Wesenheit nach sein könnte.[3]) Bezüglich der Materie, die reine Potenz ist, kann nicht noch weiter unterschieden werden.[4]) Nicht einmal die anderen Formen bestehen aus Materie und Form, wieviel weniger die geistige Seele.[5]) Damit bekennt sich der Straßburger zum Thomismus und lehnt[6]) die Lehre der Franziskanerschule ab, nach der alle Kreaturen, auch die Engel, aus diesen beiden Bestandteilen bestehen.[7])

Nimmt man aber die Materie im weiteren Sinne, für die Fähigkeit real Verschiedenes in sich aufzunehmen, z. B. das Dasein, die Seelenpotenzen, die Erkenntnisspezies, dann kann man eine solche Vereinigung mit der Materie gelten lassen, weil Materie dann einfach Potenzialität gegenüber dem reinen Akt bezeichnet.[8])

Die Geistigkeit der Seele, d. h. die innerliche Unabhängigkeit vom Stoffe, wird dann weiter aus den geistigen Fähigkeiten abgeleitet, deren Geistigkeit sich aus der spezifischen Tätigkeit ergibt.[9])

II. Die Menschliche Seele im Verhältnis zum Leibe.

1. Die vernünftige Seele ist also in ihrem An-sich-sein eine einfache, geistige Substanz. Wie aber ist diese mit dem Körper verbunden? Ist sie Prinzip aller menschlichen Lebenstätigkeit in jedem einzelnen Menschen?

Schon Eingangs erwähnten wir die „weitverbreitete Anschauung des Averroes",[10]) der nur eine einzige geistige Seele in allen Menschen annahm. Schon bald ein halbes Jahrhundert rang die christliche Wissenschaft mit dem averroistischen Monopsychismus und immer noch besitzt er z. Zt. unseres Scholastikers viele Anhänger, die ihn als Wahrheit vertreten oder wenigstens das Gegenteil als unbeweisbar hinstellen.[11]) Die

---

[1]) Lehmen, II,2 Psychologie, S. 87.

[2]) l.c. Ista est ratio doctoris nostri, 1 Sent. 8 p.2,qu.3. sec.

[3]) 2,17,1 f. 161,4: Anima intellectiva non est composita compositione substantiali, puta ex materia et forma. Quia si anima esset composita ex materia et forma, tunc ipsa non posset esse forma, seu perfectio humanae materiae . . .

[4]) l.c.4°.)

[5]) l.c.5°.)

[6]) l.c. f. 162,1: Sed est quaedam opinio, quae tenet contrarium istius conclusionis.

[7]) Näheres über die Anschauungen beider siehe Verweyen, Die Philosophie des Mittelalters, S. 170f.

[8]) l.c. Secundo dico, quod anima potest dici composita ex materia et forma, sumendo materiam large sc. pro quacumque potentia alicuius a se realiter distincti receptiva. Nam anima habet esse receptum in essentia. Iterum suae potentiae insunt suae essentiae. Iterum suae potentiae sunt receptivae specierum, actuum et habituum, quae omnia protestantur potentialitatem ipsus animae . . .

[9]) 1,8,2,1, f. 53,1: Si intellectus ratione talis immaterialitatis non est extensus, nec essentia animae erit extensa. vergl. 4,44, 1,f. 172,4; 4,50,1,2, f. 205,4.

[10]) s. Seite 1.

[11]) s. nächsten Abschnitt S. 17f.

Kirche dogmatisiert 1315 die gerade entgegengesetzte Lehre, da helfen sich die Averroisten mit der doppelten Wahrheit. Das Thema, das Thomas hier behandelt war also noch immer aktuell; persönlich kannte er diese Lehre schon von seinem Studienort Padua her, das sich damals zu einem Hauptsitze des Averroismus zu entwickeln begann.[1])

Thomas erklärt diese Lehre folgendermaßen: Averroes, der Kommentator, hielt den Intellekt für eine getrennte Substanz, die aber mit uns verbunden ist, weil eine einzige Erkenntnisform (species intelligibilis) sich mit dem genannten Intellekt und zugleich mit unserer Phantasie vereinigt. Sobald nun der Intellekt mittels der Spezies aktuell erkennt, soll auch der Mensch selbst erkennen.[2]) Dann gibt Thomas die milde Erklärung des Aegidius Romanus über die Genesis der averroistischen Ansicht wieder. Wie sich Luft und Wasser räumlich durchdringen, so vermag auch ein Akzidenz die Phantasie und einen solchen möglichen Intellekt zugleich zu bestimmen. Denn der Verstand existiert mit der Phantasie räumlich zugleich, ohne sich mit ihr wegen seiner Unteilbarkeit wie ein physisches Gemenge vermischen zu können. Dann löst der Verstand, den die gleiche Species wie die Phantasie informiert, den Erkenntnisakt derart aus, daß der gleiche Akt auch dem Menschen selbst zugeschrieben werden kann. Entschieden verwahrt er sich gegen den Vorwurf der Begünstigung des Irrtums infolge dieser Auslegung.[3])

Thomas zählt drei Ungereimtheiten auf, zu denen diese Lehre führen würde. 1. Die getrennte geistige Substanz würde durch Körperliches vervollkommnet. 2. Kein Mensch würde im eigentlichen Sinne erkennen. 3. Dann müßten konsequenterweise auch die Tiere verstandesmäßig erkennen (intelligere), da sich diese Intelligenz mit deren Phantasie vereinigen könnte.[4])

Die vernünftige Seele wird vermehrt mit dem einzelnen Menschen, weil sie ihm innewohnt[5]). Von den Beweisen, die Thomas fast ausschließlich

---

[1]) De Wulf-Eisler, S. 395.

[2]) 2,17,2, f. 162,3: Ad declarationem autem iam dictae positionis est advertendum, quod Averroes commentator posuit intellectum esse substantiam separatam, quam dixit conjungi nobis per hoc, quod una species intelligibilis unitur praedicto intellectui et nostrae phantasiae, per quam speciem intellectus talis, cum intelligit, etiam ipse homo dicetur intelligere. Quomodo autem hoc potuit concipere Averroes, quod una species simul informaret phantasiam (et) talem intellectum possibilem declarat Doctor noster in tractatu suo de intellectu possibili dicens, quod sicut se aer et aqua simul compaterentur in eodem situ, idem accidens simul informaret utrumque, sic quia intellectus, cum sit indivisibilis potest simul esse cum phantasia, et per consequens secundum Averroem eadem species informans phantasiam informabit etiam intellectum; propter quod talis intellectus, sic eliciet actum intelligendi quod talis actus vere attribuitur ipsi homini.

[3]) l.c. Sed hic quidam contra doctorem nostrum invehitur dicens, quod sunt quidam, qui palliant et colorant praedictum errorem . . . forte possibile est quod iste (Durandus) viderit tractatum nostri doctoris in principio et non in fine, nec in medio, quia si ipsum in finem usque legisset verba praedicta vituperosa in scripto suo non posuisset. Vergl. Egenter, S. 14ff.

[4]) l.c. f. 162,4: Das erste Gegenargument hat schon Thomas v. Aquin, quaest. disp. de Spir. creat. a.9; quaest. disp. de anima a.2. Ebenso Aegidius.

[5]) l.c. f. 162,2: Dico igitur primo, quod anima intellectiva multiplicatur, secundum quod homines multiplicantur.

aristotelischen Elementen entnimmt, weil eben Averroes, der „Erfinder dieser verbrecherischen Anschauung“[1]) und seine Nachbeter(haeretici sequaces), Aristoteles für die Autorität katexochen hielten,[2]) wollen wir nur einige anführen.[3])

1. Eine einzige substanziale Form kann nicht zugleich die Materie getrennter Supposita informieren, wie aus dem nächsten Abschnitt hervorgeht, wo wir darlegen, daß die geistige Seele substanziale Form des Menschen ist.

2. Der Mensch erkennt durch den Intellekt, aber so, daß er den Akt des Erkennens selbst verursacht. Averroes konnte diese Tatsache der inneren Erfahrung nicht befriedigend erklären.[4]) Aristoteles sagt, daß wir primo durch die Seele leben, wahrnehmen und erkennen, daß dem Menschen selbst das Erkennen an sich (per se) zukomme, der Seele nur als Principium quo. Darum fährt er fort: Wenn einer sagen würde, die Seele erkenne, so würde er behaupten, sie webe oder baue. Daher schreibt selbst der Kommentator über diese Stelle: Wenn wir die inneren Glieder beim Erkennen sehen würden, wie wir die äußeren beim Bauen wirkend sehen, so würden wir, wie wir nicht behaupten, die Seele webe oder baue, auch nicht sagen, die Seele erkenne, sondern der Mensch durch die Seele.[5])

Erkennt nämlich irgend ein Suppositum, dann muß entweder das ganze oder ein Teil desselben zum Erkenntnisakt bestimmt werden. Nach der genannten Anschauung könnte aber kein Teil des Menschen durch den Akt des Erkennens informiert werden, weil alle Potenzen des Menschen schlechthin materiell und folglich des eigentlichen vernünftigen Erkenntnisaktes unfähig wären[6]).

Ferner ist das Erkennen nach Aristoteles[7]) ein immanenter Akt. Der Mensch ist jedoch nach Averroes suppositaliter, d. h. in Bezug auf Sein und Wirken von dem Prinzip des Erkennens getrennt; also würde unmöglich der Mensch selbst erkennen.[8])

3. Endlich würde das persönliche Unsterblichkeitsbewußtsein, aufgebaut auf eine gerechte Vergeltung, unerfüllt bleiben, wenn die eigene Seele des Menschen nur sensitiv und somit vergänglich wäre.[9])

Die eine, vernünftige, immaterielle, substanzielle Seele finden wir also in jedem Menschen. Wie ist sie nun mit dem Leibe verbunden? Existieren neben ihr noch andere Seelen oder wenigstens andere substanziale Formen?

---

[1]) Averroes qui praedictae sceleratae positionis factor erat l. c.
[2]) Vergl. Ueberweg-Geyer, S. 315.
[3]) Vergl. dazu auch die Beweise des Abschnittes S. 18.
[4]) l.c. Numquam aliqua forma potest uniri alicui sic, quod sit forma eius qua elicit aliquam actionem, nisi sit ei formaliter inhaerens . . . Propter hoc enim ponitur communiter contra Averroem, quod ipse non potuit salvare quod intellectus fuerit homini formalis ratio eliciendi actum intellegendi . . .
[5]) Averroes, 1 de anima, com.64.
[6]) Ein Beispiel, wie Thomas gerne den Gegner aus den eigenen Lehren widerlegt.
[7]) 9 met.c.16.
[8]) l.c. f. 142,4.
[9]) l.c. f. 162,2.

2. Die vernünftige Seele ist Form des Leibes und zugleich die einzige Form des Menschen.

Der Mensch besteht aus Leib und Seele. Über die Art der Zusammensetzung der beiden Teile und über die daraus entspringende Einheit gab es z. Zt. des Thomas v. Str. verschiedene Meinungen.

Aristoteles gefährdet durch seine Lehre vom unvergänglichen Nus *(θεωρετικός, νοῦς ποιητικός)* und dem vergänglichen *(πράκτικος, παθητικόσ)* und ihrem Verhältnis zum Leibe die Einheit der menschlichen Substanz.[1])

Ockham schloß aus dem Widerstreit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft auf zwei getrennte Seelen im Menschen, eine sensitive und eine intellektive.[2])

Nach Petrus Aureolus bleiben Leib und geistige Seele in der Vereinigung zum Menschen zwei aktuell verschiedene Naturen; später richtete er sich nach der Erklärung der Kirche.[3])

Olivi spricht von „drei substanzialen Teilen der einen Seele, vom vegetativen, sensitiven und intellektiven Teil . . . Die vernünftige Seele ist nicht durch alle Teile ihres Wesens die Form des Körpers, so nicht durch den materialen und nicht durch den intellektiven, sondern nur durch ihren sensitiven Teil. Infolgedessen ist die anima intellectiva nicht unmittelbar . . . mit dem Körper zur Einheit des Suppositums verbunden.“[4])

Thomas beruft sich auf das Konzil zu Vienne und dessen Erklärung, daß die geistige Seele substanziale Form des Menschen sei. Für einen Christen bedarf es deshalb keines Beweises mehr. Ebenso übergeht er der Kürze halber die vielen darauf bezüglichen Aussprüche der Heiligen und besonders des Hl. Augustin.[5])

Der Ausdruck „substanziale Form des Menschen“ besagt: 1. Die eine geistige Seele macht den menschlichen Leib erst zu einem lebendigen Menschen, gibt ihm das Mensch-Sein.

2. Die eine geistige Seele ist das Prinzip aller Tätigkeit des Menschen, auch der sensitiven und vegetativen. Leib und Seele bilden also eine Wesenheit und Natur, eine, wenn auch zusammengesetzte Substanz.[6])

Dann behauptet er aber, daß dieser Satz auch rationell bewiesen werden könne,[7]) was Ockham ausdrücklich leugnet;[8]) Durandus und Petrus Aureoli glauben ebenfalls „keinen sicheren Beweis“ dafür zu finden.[9])

---

[1]) Vergl. H. Meyer, Geschichte der Philosophie, S. 318.

[2]) Überweg, S. 581. Federhofer, Diss., S. 47.

[3]) Dreiling, S. 40.

[4]) Vergl. Ueberweg-Baumgartner, S. 459; Ueberweg-Geyer, 491 f.

[5]) 2, 17, 3 f. 163, 1.

[6]) 3,21, et 22,3 f. 34,3 ad 1: 2,19,2, f. 168,1 ad 2; 4,13, 1 f. 108,3.

[7]) l.c. Secundo dico, quod ista conclusio potest demonstrari, sumendo demonstrationem pro efficaci ratione.

[8]) Ueberweg, S. 584 f.

[9]) Vergl. Federhofer, S. 46.; dort Literaturangabe.

Wir wollen die Beweise anführen, weil sich Thomas bei den Widerlegungen des Averroes eigens auf sie beruft.

1. Die eigentümliche Tätigkeit eines agens stammt von seiner eigentümlichen Form und vorzüglich von seiner substanzialen. Erkennen (intelligere) ist aber die eigentümliche Tätigkeit des Menschen, wie wir oben gesehen haben.

2. Jeder homo sensatus erlebt in sich, daß er selber erkenne. Jede Tätigkeit des Suppositums geht vornehmlich auf die substanziale Form zurück. Nun ist aber die vernünftige Seele das Grundprinzip der intellektuellen Tätigkeit.

3. Ein Begehrungsvermögen bewegt das andere, wie ein Rad das andere an der gleichen Achse, was nur möglich ist, wenn beide suppositat miteinander verbunden sind. Dann muß aber die vernünftige Seele Form des Menschen sein.[1])

Dann widerlegt Thomas die Einwände, die alle darin gipfeln, daß eine geistige, unvergängliche Seele nicht mit dem vergänglichen Leib als einzige Form vereint sein könne.[2])

Ein Medium, das die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele erklären soll, wie es etwa Augustin angenommen hatte,[3]) das der Aquinate in diesem Sinne ablehnt,[4]) erwähnt Thomas überhaupt nicht mehr.

Der Straßburger aber ging mit dem hl. Thomas noch weiter in der Anwendung des aristotelischen Entelechiebegriffes, indem er der geistigen Seele „zugleich die Funktion zuschreibt die Materia prima zum Körper zu machen",[5]) nur eine substanziale Form im Menschen anerkennt,[6]) und die pluralitas formarum — die Anschauung aller Lehrer aus England (Franziskaner) und einiger aus Paris — ausdrücklich verwirft. Er hält fest an der Einheit der Form im Menschen, die an der Pariser Hochschule am meisten vertreten sei.[7])

1. Aus zwei aktuell existierenden — und jede Form ist etwas Aktuelles — kann kein wesentlich eines werden. 2. Die Prinzipien dürfen

---

[1]) 2,17,3, f. 163,1: Quia propria operatio uniuscuiusque agentis est a sua propria forma et principaliter a sua substantiali forma; sed intelligere est propria operatio hominis, ut patet primo de anima, ut etiam superius deduxi . . . vergl. S. 16.

Praeterea quilibet homo sensatus (f. 163,2) experitur se intelligere; sed omnis operatio suppositi principaliter reducitur ad formam substantialem; igitur principium radicale operationis intellectivae, quod est anima intellectiva, erit forma substantialis hominis.

Thomas verwendet an dritter Stelle also gerade das Argument zum gegenteiligen Beweis, das Ockham zur Annahme zweier Seelen geführt hatte.

[2]) l.c.163,2,3.

[3]) Storz, S. 119; Schneider, S. 386ff.

[4]) S. Th. 1,76,7; vergl. Kreutle, S. 48 u. 53.

[5]) Clemens Baeumker, Die europäische Philosophie des Mittelalters, S. 341. Thomas v. Straßburg 4,13,1 f. 108,2: . . . In ipsa introductione novae formae substantialis destruuntur dispositionis praeviae . . . tunc fit resolutio usque ad primam materiam. f. 108,3: Beim Fortgang der Seele vom Leibe bleibt kein Akzidenz der Zahl nach gleich, mit Thomas v. Aqu. gegen Aegidius. Vergl. 1,5,3, f. 42,3. ad 2.

[6]) l.c. Cum in Christo sicut in quolibet alio homine non sit nisi una forma substantialis, quae est anima rationalis.

[7]) l.c. f. 108,2: Sed contra istam opinionem secundum doctrinam in schola Parisiensi magis communem potest argui sic.

nicht umsonst vermehrt werden, wo eines ausreicht.[1]) So widerlegt er dann alle Einwände, wobei auch der neuplatonische Gedanke: anima creatur in orizonte aeternitatis die Möglichkeit einer Informierung der Materie erklärt.[2])

Mit aristotelischen Elementen bekämpft er die Ansicht mancher Scotisten, die mit dem Grundsatz: definitio habet plures partes, ergo diffinitum habet plures formas, die Vielheit der Formen verteidigten. Thomas leugnet die Gültigkeit des Schlusses, besonders wenn der Schlußsatz von der realen Vielheit der Formen verstanden wird. Denn die Teile in der Definition bezeichnen nur eine und dieselbe Form oder Natur, aber unter verschiedenen Gesichtspunkten,[3]) nur ein logischer Unterschied cum fundamento in re ist zulässig, aber kein realer. Viele aber täuschten sich darin, daß sie die Form des Genus real verschieden von der Form der Spezies sein ließen, z. B. die Form der Körperlichkeit von der Form der Menschheit. Doch dann würde das Genus einen Teil und nicht das Ganze ausdrücken, was der Ansicht des Philosophen widerstreitet.[4])

3. Die Art der Gegenwart der Seele im menschlichen Leibe.

Über die Gegenwart der Seele im menschlichen Leibe können wir uns kurz fassen. Aus dem strengen Formbegriff, wie wir ihn bisher entwickelt haben, folgt gleichsam von selbst, daß die menschliche Seele im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Teile ist,[5]) ihrer Substanz nach, nicht aber ihren Fähigkeiten nach,[6]) also die rein thomistische Anschauung.[7])

4. Die Dauer der Seele.

Während Thomas von Aquin die Unsterblichkeit der Seele mit der Vernunft aus dem Wesen der Seele heraus streng bewies,[8]) verwies Duns Scotus die Gewißheit der Postexistenz in das Gebiet des Glaubens.[9])

Welche Stellung nimmt Thomas v. Str. ein? 1. Die Seele ist unvergänglich;[10]) sie entsteht nicht aus der Materie und vergeht nicht wie die Tierseele. Das kann stringent bewiesen werden.[11]) Die Seele kann nach dem Tode fortbestehen, weil das Sein des Menschen (esse existentiae in homine)[12]) nicht schlechthin vergänglich ist; er lehnt aber das Gegenteil nicht ab. Doch billigt er die Ansicht, daß die Seele bei der Trennung vom Körper kein anderes esse existentiae empfängt, 2. Das naturgemäße Urteil

[1]) l.c.s. darüber auch Würsdörfer, S. 20 ff.
[2]) s. oben S. 13.
[3]) 4,14,1 f. 109,2 ad 10.
[4]) Unter diese multi fällt wohl auch Duns Scotus, weil mit dieser „realen" Unterscheidung eben die „formale" gemeint ist, über die getrennte individuelle Existenz der beiden Formen wird ja nichts weiter gesagt. Vergl. Minges, Der angebliche excessive Realismus des Duns Scotus, S. 44f, 50,68,103.
[5]) 1,8,2,4, f. 54,1.
[6]) l.c.f. 54,2. ad 1. und 54,3 ad 7. 54,4, ad 10. Vergl. die Potenzen der Seele, S. 11.
[7]) S. Theol. 1,56,8; 1,8,2 ad 3.
[8]) S. Kreutle, S. 47ff.
[9]) l.c. S. 55 und Philosoph. Jahrbuch 1927 S. 45ff, 55f.
[10]) Beweise s. Anmerkung 3, S. 21.
[11]) 4,43,1 f. 196,1: Contra istum errorem (Sadducaeorum) necessaria ratione probari potest, quod forma substantialis hominis non corrumpitur in morte hominis, sicut forma bestiae.
[12]) 4,43,3 f. 171,2.

(iudicium naturale) verlangt eine Belohnung der Tugend und die Bestrafung der Laster. Dazu aber ist die persönliche Unsterblichkeit erfordert.[1]) Daß aber Gott die verteilende Gerechtigkeit zukomme, leitet er mehr aus dem Glauben als aus der Vernunft ab.[2]) 3. Das Streben nach Glückseligkeit ist dem Menschen natürlich.[3]) Den Schluß auf die Unsterblichkeit der Seele zieht er nicht daraus, übrigens meint er meist die christliche Glückseligkeit (beatitudo), die wir nur durch den Glauben erkennen.[4])

Ferner bringt Thomas ähnliche Einwände gegen das natürliche Verlangen wie Duns Scotus.[5]) Immer zu leben (semper vivere) kann der vernünftigen Seele nicht schlechthin natürlich zukommen, weil wir sehen, daß alle Menschen naturnotwendig sterben müssen[6].)

Ob Aristoteles ein jenseitiges Leben gekannt hat, findet Thomas noch für wahrscheinlich, Scotus nicht.[7])

Freilich lehnt unser Scholastiker mit diesen Argumenten zunächst die natürliche Erkenntnis der Auferstehung von den Toten ab, doch betont er auch positiv die Notwendigkeit des Glaubens für die Gewißheit von der Postexistenz der Seele.[8]) Da er aber die Frage nicht aufwirft, ob wir mit metaphysischer Gewißheit die Unsterblichkeit beweisen, oder nur Wahrscheinlichkeitsgründe anführen, die Gewißheit aber erst aus dem Glauben schöpfen können, so bleibt es uns versagt, eine wirklich bestimmte Antwort zu geben.

Ausführlich behandelt Thomas die Lehre von der Seelenwanderung in ihren verschiedenen Formen. Vielleicht dürfen wir aus der großen Schärfe und dem Spotte, den er über Philosophen ausgießt, die in der hl. Schrift eine Bestätigung für ihre Torheiten zu finden glaubten und sich gar noch viel auf ihre Weisheit einbildeten, die sie da vortrügen, schließen, daß er damit Bestrebungen von Pariser Lehrern treffen will.[9])

---

[1]) 2,17,2, f. 162,2.

[2]) 4,66,1 f.178,4: Sed tam in naturalibus quam in moralibus Deus distribuenda creaturis, sic distribuit, quod unicuique tribuit secundum proportionem suae capacitatis et exigentiae, prout fide tenemus et etiam multi philosophorum confitentur. Hier fordert er also schon die Gotteserkenntnis, eine ganze theistische Weltanschauung.

[3])1,12,1 f. 21,4; art. 3,f.23,4.

[4]) 2,32 u. 33, 3 f. 185,3.

[5]) Kreutle, Philosoph. Jahrbuch, S. 52.

[6]) 4,43,2, f. 170,3 ad 7; Einwurf f. 170.1; f. 169,4;l.c. art. 4 f. 171,4 ad 3; 4,49,3,3, f. 196,2 ad 4.

[7]) 4,50,1,4, f. 209,2: Quia vel Aristoteles aliam vitam non cognovit vel si posuit aliam vitam, sicut etiam videtur ponere in libello de pomo (unecht); über Scotus vergl. Kreutle, S. 53.

[8]) 4,50,1,1, f. 203,1: Sed intelligere est propria operatio animae, ergo si manet anima post mortem hominis, sicut ponit fides catholica ac etiam vera philosophia . . . Er sagt nicht demonstrat Philosophia; 2,3,2,2, f. 139,1 2[9]): Et quia fide tenemus animas humanas separatas solo numero differre . . . oportet quod intrinsece aliquo modo seipsis distinguantur.

[9]) 4,43,1,2, f. 170,2 ad 2: Posset eitam dici . . . quod istis et similibus verbis Salomon (nichts Neues ist unter der Sonne, Pred.1.10) tamquam concionator, allegat pro parte stultorum, et per consequens pro parte istorum philosophorum, qui in istis circulationibus et multis aliis erroneis suis opinionibus putantes se sapientes, stulti facti sunt, sicut ait Apostolus, Röm. 1,22; Vergl. Ueberweg-Geyer, über Nikolaus von Autrecourt, S. 594.

5. Der Ursprung der Seele.

Die vernünftige, unvergängliche Seele ist substanziale Form des Menschen, dessen Leib aber aus der Materie entsteht und wieder dahin zurückkehrt. Die Lösung dieses Konfliktes findet Thomas darin, daß sie durch den Schöpfer eingeschaffen wird,[1]) und nur durch ihn,[2]) weil sonst ihre Einfachheit und Geistigkeit und besonders ihre Unvergänglichkeit (incorruptibilitas) nicht gewahrt werden kann.[3]) Den Generatianismus lehnt er ab, weil er von der Kirche mißbilligt wird.

Gott hätte die Seele schon vor dem Körper hervorbingen können.[4]) Tatsächlich aber schafft er sie erst im Augenblick der Vereinigung mit dem Leibe.[5])

B. Die Potenzen der Seele.

1. Das Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen.

Wie wir schon hörten, ist die eine geistige Seele Prinzip aller Tätigkeiten des Menschen. Um dieser Aufgabe genügen zu können, muß sie nach allgemein scholastischer Lehre verschiedene Fähigkeiten oder Potenzen besitzen. Über das Verhältnis derselben zur Seele gab es jedoch große Gegensätze. Thomas zählt im Prolog vier Richtungen auf.[6]) Dort, wo er seine eigene Anschauung darlegt, lehnt er vier Ansichten ab.[7]) Da aber eine weitläufige Darstellung den Rahmen dieser Arbeit überschreiten würde, so wollen wir nur kurz die einzelnen Richtungen nach unserem Autor skizzieren.[8])

---

[1]) 2,17,4, f. 163,4: Licet substantia incorruptibilis non possit esse forma rei corruptibilis sic, quod educatur de potentia materiae rei corruptibilis, potest tamen esse forma per infusionem creatoris.

[2]) 2, 19, 2,f. 167,4: Anima intellectina producitur sola creatione.

[3]) l.c.f. 168,1; 2,1,1,3, f. 125,3; 4,43,2, f. 169,3.

[4]) 2,17,4, f. 163,3 . . . non est impossibile animam rationalem esse ante productionem sui corporis, nämlich durch die potentia Dei absoluta.

[5]) l.c.162.4: Anima non producatur ut aliquid in se subsistens, sed ut forma materiam perficiens; 4,43,2, f. 169,3. — Besteht eine innerliche Verschiedenheit bei den Seelen? Bei der Behandlung der Erbsünde bringt er die gleiche Anschauung wie Thomas v. A. (Contra gent. 1,2,c.81), daß nämlich alle Seelen wesentlich gleich sind nach dem substanzialen Faktor, sonst wären sie nicht in der gleichen Art, verschieden aber bezüglich des Seins und der Eigenschaften, die als nächstes Subjekt ein körperliches Organ haben. Die Seele wird ja im Verein mit dem Körper individuiert. (2,32, u. 33,2, f. 184,2.)

An einer anderen Stelle, bei der Individuation der Engel, bringt er die gegenteilige Ansicht. Doch meint er damit entweder nur die getrennten Seelen, oder die Möglichkeit durch die potentia Dei absoluta, obwohl man die Worte auch anders auslegen könnte. Er würde dann mit Geyser übereinstimmen. Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 1,279. 2,3,2,2, f. 138,4: Sed plures substantias separatas eiusdem specie in esse produci per divinam potentiam non implicat contradictionem. Ista patet de facto in animabus intellectivis, quae solo numero differunt et tamen a Deo producuntur.

[6]) s. S. 1.

[7])1,3,2,2, f. 35,4.

[8]) Vergl. dazu A. Schneider, S. 37. Sch. hebt drei Richtungen hervor.

1. Die Potenzen sind mit der Wesenheit der Seele real identisch.[1]) 2. Die Fähigkeiten sind real identisch mit der Wesenheit der Seele, unterscheiden sich jedoch formal unter sich wie Teile, die virtuell in demselben Ganzen existieren.[2]) 3. Eine andere nahestehende Meinung faßt die Fähigkeiten als konsubstanziale Eigentümlichkeiten der Seele auf, die unmittelbar aus dem Wesen der Seele fließen, von der Seele selbst also verschieden sind, aber gleichwohl auf die Kategorie der Substanz zurückgeführt werden müssen.[3]) 4. Jene Fähigkeiten, die sich unabhängig vom Körper betätigen, sind identisch mit der Seele, die übrigen unterscheiden sich real von der Seele.[4]) 5. Nach Thomas aber unterscheidet sich die Seele real von ihren Fähigkeiten,[5]) wie das Subjekt von den absoluten Akzidenzien (Qualitäten). Von den Beweisen greifen wir nur einige heraus. a) Keine geschaffene Substanz ist das unmittelbare Prinzip des Tätigseins (operari).[6]) b) Wird die Sehkraft zerstört, so bleibt doch die Wesenheit der Seele unversehrt. c) Wären die Seelenkräfte mit dem Wesen der Seele identisch, dann wären sie auch untereinander identisch. Doch unterscheiden sich die Erkenntnisvermögen real von den Strebevermögen, da die Tätigkeiten beider real verschieden sind.

Außer seinen eigenen Gründen führt er noch fünf rationes des doctor communis (Thomas v. A.) samt den Einwendungen „gratia exercitii" an und meint: „Wenn auch der Schluß ganz wahr ist, so kann doch die Beweisführung mehrfach und rechtlich (legitime) angefochten werden."[7])

2. Der Unterschied der einzelnen Vermögen.

1. Das aristotelische Axiom, die Akte werden durch ihr Objekt und die Potenzen durch ihre Akte spezifiziert,[8]) erfährt eine Einschränkung, weil eine und dieselbe Sache Gegenstand verschiedener Potenzen sein kann,[9]) einer Fähigkeit aber mehrere Akte zukommen können.[10]) Da die Potenz die Ursache der Akte ist, so werden die Fähigkeiten nicht causaliter durch ihre Akte bestimmt, sondern nur innotescenter,[11]) d. h. aus den Akten, die Zeichen für die Unterscheidung der Fähigkeiten sind, erkennen wir bisweilen die unterschiedenen Fähigkeiten. Doch gilt dies nur von den Akten, die bezügl. des Formalobjektes (secundum proprias rationes

---

[1]) l.c.f.36,4. So Heinrich v. Gent und die Nominalisten.

[2]) l.c.f.36,2. Damit ist Scotus gemeint.

[3]) l.c.37,3. Diese Ansicht vertritt Bonaventura. Vergl. Lutz, S. 83.

[4]) l.c.37,4. Am Rande steht der Name Petrus de Alvernia, also Petrus von Auvergne, ein Zeitgenosse des Aquinaten, gest. 1305. Vergl. Ueberweg-Geyer, S. 504.

[5]) l.c.f.35,3 . . . Differunt (sc.potentiae) a suo fundamento, sc. ab essentia animae realiter realitate absoluta.

[6]) l.c.35,3.

[7]) l.c.35,4: Istam autem eandem conclusionem probat doctor communis quinque rationibus . . . quae quamvis legitime possint improbari, adducam tamen eas et recitabo instantias contra eas gratia exercitii, 36,1: Sed licet conclusio sit verrissima, ista tamen media multipliciter possunt improbari.

[8]) lib. 2 de anima text. 5.

[9]) 4,50,1,3,207,1.

[10]) 2,39,1, f. 194,4.

[11]) 4,50,1,3, f. 207,1.

obiectales) untereinander verschieden sind, also z. B. bezügl. der Gegenstände des Sehens und Hörens.[1])

Zu der Unterscheidung in Fähigkeiten tritt noch jene 1. in Kräfte (vires) nach der Verschiedenheit der Aufgaben (officia) z. B. Gedächtnis und Verstand; 2. in potestates nach der Art ihrer Bewegungen, wohl gleich Wirkungsweisen, wie Synderese[2]) und freies Wahlvermögen, und 3. in portiones nach der Verschiedenheit der Grade, weshalb die ratio in eine höhere und niedere zerfällt.[3])

Real unterscheiden sich also die sinnlichen Seelenvermögen von den geistigen; erstere sind in der Seele nur wurzelhaft, im Organ aber wie im Subjekt; letztere fließen unmittelbar aus der Seele.[4])

Ebenso besteht ein realer Unterschied zwischen den einzelnen äußeren Sinnen und ihren Vermögen[5]) und wohl auch zwischen den äußeren und inneren.[6]) Als innere Sinne nennt Thomas den Gemeinsinn (sensus communis),[7]) die Phantasie (phantasia),[8]) die imaginatio,[9]) die virtus cogitativa und das sinnliche Gedächtnis. Ob er nun die einzelnen Sinne als realverschiedene Fähigkeiten betrachtet wie Thomas v. A.[10]) oder nur wie Ockham[11]) als einen inneren Sinn mit verschiedenen Funktionen, läßt sich nicht entscheiden.

Gern hätten wir Näheres erfahren über die Kraft (virtus), die beim Tiere den Namen aestimativa, beim Menschen ratio particularis und für beide den gemeinsamen Namen cogitativa trägt. Hat sie außer der Sammlung individueller Eindrücke zum Zwecke des praktischen Urteils über das dem Subjekt Nützliche und Schädliche noch einen weiteren Wirkungsbereich?[12]) Thomas v. A. schreibt ihr noch die Beziehung zur Ver-

---

[1]) 2,37,1, f. 191,1; 2,39,1, f. 194,4. Vergl. Klug, über D. Scotus, Philosoph. Jahrbuch 1923,36. B., S. 136: „Nur bezüglich der äußeren Sinne gilt, daß sich aus der Verschiedenartigkeit der Objekte die Verschiedenartigkeit der Potenzen ergibt". S. 137: „Jedoch läßt sich aus der spezifischen Einheit des Objekts kein notwendiger Schluß auf die spezifische Einheit der Akte und Potenzen ziehen." (Verstand und Wille).

[2]) Der Begriff der Synderese fällt bei Thomas v. St. mit dem des Thomas v. A. zusammen. Sie ist der Habitus der höchsten praktischen Prinzipien, eine natürliche Kraft, durch die wir zum Guten hinneigen und das Böse zurückweisen oder wodurch wir urteilen, daß man das Gute tun und das Böse meiden muß. 2,39,3, f. 195,3. Vergl. dagegen die Ansicht Bonaventuras, Lutz, S. 180.

[3]) 2,39,1, f. 194,4.

[4]) 1,8,2,4, f. 54,3; 1,3,2,2, f. 35,4.

[5]) l.c.

[6]) 2,8,1, f. 147,2: Thomas teilt die Erkenntnisvermögen des Menschen gegenüber den der Engel in innere und äußere und den Intellekt.

[7]) 2,2,3,4, f. 141,3.

[8]) l.c.

[9]) 2,8,1, f. 147,2: Wahrscheinlich betrachtet er Phantasie und Einbildungskraft wie Thomas v. A., S. theol. 1,78,4 c als eine Fähigkeit. Entgegen Avicenna schreibt er ihr keinen direkten Einfluß auf die lokale Bewegung anderer Gegenstände zu.

[10]) S. theol. 1,78, a. 4 c.

[11]) Federhofer, S. 58.

[12]) 4,50,1,1, f. 203,2 ad 5: Etiam per intellectum passivum non intelligit ibi Aristoteles intellectum possibilem de quo ait Aristoteles 3 de anima t.c.20: Quod separatur ab illo, sicut perpetuum a corruptibili, sed intelligit quandam potentiam nobilem sensitivam, quae est collativa intentionum particularium, secundum quam agnus discernit inter lupum et ovem, illum aestimando inimicum et istum amicum. Propter

gangenheit und die Erkenntnis der singulären Einzelsubstanz zu.[1]) Scotus dagegen soll nach Tochowicz[2]) für den Menschen keine vis aestimativa annehmen, weil der Verstand alle Tätigkeiten selbst leiste. Nach unserem Straßburger erkennt aber gerade der Verstand die singulären Einzeldinge durch einen eigenen Akt und ebenso deren Beziehungen zur Vergangenheit. Ist diese Kraft dann überhaupt noch notwendig? Wahrscheinlich erfüllt die Schätzungsgabe auch diese Aufgaben, der Verstand aber in höherer und umfassenderer Weise, nach dem Grundsatz: was in den niederen Fähigkeiten getrennt ist, ist in den höheren vereint.[3])

2. Das Verhältnis der niederen und höheren Seelenkräfte. Die äußeren und inneren Sinne, die niederen Seelenkräfte, bilden keine ganz selbständigen Größen im Organismus, ihre Akte sind vielmehr vollständig hingeordnet auf die höheren Fähigkeiten, Verstand und Wille. Das Gedächtnis können wir hier unberücksichtigt lassen, da es ja nur eine Teilkraft des Verstandes ist.[4]) Die höheren Fähigkeiten fließen aus der Wesenheit der Seele und heißen daher auch rationale Potenzen. Wegen ihres Subjekts sind sie auch an keinen bestimmten Teil des Körpers gebunden, sondern sind im ganzen Körper und in jedem Teile desselben.[5])

Was die verschiedenen niederen Fähigkeiten in vielen Akten leisten, das vollbringen die beiden höheren je durch einen einzigen Akt in gleichwertiger Weise, weil in den höheren vereint ist, was in den niederen getrennt ist, wie der Verfasser des Buches „Von den Ursachen" sagt.[6]) Weit überragen sie die sinnlichen Fähigkeiten; ja mit Rücksicht auf das Erkennen ist der Unterschied zwischen Sinn und Geist größer als zwischen Gott, dem ungeschaffenen Geist und dem geschaffenen.[7]) Sie haben daher auch spezifisch verschiedene Formalobjekte.

3. Der Primat des Willens. Das Streben nach Einheit drängte die Scholastik zu der weiteren Frage: wie verhalten sich nun die beiden rationalen Fähigkeiten, Verstand und Wille, zueinander? Welches Vermögen ist vornehmer und edler? Thomas v. A. löst sie vom Objekt aus; er schätzt

---

quod fugit lupum et sequitur matrem. Quae virtus, ut est in homine quandoque dicitur ratio particularis, ut autem est in brutis, dicitur aestimativa, et ut est in utroque quandoque dicitur cogitativa. Et ista virtus secundum aliquos philosophos subiective fundatur in medio ventriculo capitis. — Außerdem erwähnt er diese Kraft nie mehr.

[1]) 1,78,4; 81,3;

[2]) S. S. 63.

[3]) Vergl. das Folgende!

[4]) 4,49,3,2, f. 192,4 ccl.2 . . . in illo actu non consistit hominis beatitudo, qui ordinatur ad alium nobiliorem et perfectiorem actum; sed omnes actus potentiae sensitivae ordinantur ad alios actus perfectiores, puta ad actus intellectus et voluntatis.

[5]) 1,8,2,4, f. 54,3, ad 7. De intellectu autem et voluntate potest dici, quod mediante essentia animae, in qua immediate fundantur, sunt in toto corpore humano et in qualibet parte corporis, ut habet ordinem ad totum.

[6]) 4,14,2, f. 113,4, ad 1 . . . Quicquid possunt potentiae cognitivae sensitivae per multos actus, hoc totum potest intellectus aequipollenter per unicum actum suum: quia quae sparsa sunt in inferioribus sunt unita in superioribus, ut ait auctor de causis . . . Das Gleiche gilt für den Willen. Diesen Grundsatz werden wir namentlich in den Beweisen für die direkte Einzelerkenntnis wiederfinden.

[7]) 3,14,1, f. 25,1 ad 3.

als Jünger der griechischen Philosophie, als Vorkämpfer des Aristotelismus den Intellekt höher. Duns Scotus, der meist von theologischen Gesichtspunkten ausgeht, lehrt im Gegensatz zu Thomas und seiner Schule, daß der Wille über dem Verstande stehe. Ursprünglich war diese Überordnung gar nicht psychologisch gedacht, sondern nur im Sinne eines Werturteiles. Doch trug man den Gegensatz dann auch in die Lehre von der Willensfreiheit und in die Erkenntnistheorie hinein. Der durchgreifende Unterschied zwischen beiden Denkern „liegt nicht auf dem Gebiete der Psychologie als Naturwissenschaft, sondern betrifft vielmehr die Wertung der im geistigen Leben tätigen Kräfte.“[1])

In Gottfried von Fontaines und Heinrich von G. sehen wir die beiden Anschauungen schön lebendig vor uns. Dem Voluntarismus des „Doctor solemnis“ stellt Gottfried den radikalsten Intellektualismus entgegen,[2]) der Scotus' Kritik nicht wenig veranlaßt haben mag.

Ockham neigt zwar zur scotistischen Auffassung hin, beruft sich aber trotzdem auf den hl. Thomas, nach dem der Verstand der Ordnung nach, der Wille aber der Vollkommenheit nach höher stehe.[3])

Bei Thomas von Straßburg ist die Lösung dieser Frage eingebaut in die Behandlung der ewigen Glückseligkeit, die der christliche Glaube lehrt.[4]) Schon hieraus läßt sich erschließen, daß die Theologie eine große Rolle spielt. Der Vorrang des Willens leitet sich ab aus der Würde des Gegenstandes, des Habitus und aus der gegenseitigen Einwirkung. Bezüglich des ersten und zweiten Punktes bewegen sich seine Ausführungen meist in theologischen Bahnen.[5]) Der Wille ist vollkommener und edler, weil der Mensch durch dessen Tätigkeit dem geliebten Objekt ähnlich wird, selbst gut, ja göttlich wird und in Gott, dem höchsten Gute und Endziele, Ruhe findet.[6])

Muß aber nicht der Akt des Verstandes der vollkommenste sein, weil er aus der Fähigkeit mittels der Weisheit hervorgeht, des edelsten Habitus nach Aristoteles? Nein, die eingegossene Liebe, die der Stagirite nicht kannte, überragt an Erhabenheit die erworbene Weisheit.[7]) Ein anderes Mal scheint Thomas auf den aristotelischen Bios theoretikos anzuspielen. Die Lust (delectatio) als Wesensfaktor der Eudaimonie ist um der Betätigung willen. Die eigentümliche Tätigkeit des Menschen besteht in der Auswirkung des Verstandes. Die Lust selbst ist dann ein Akt des Willens. Im strikten Sinne, so antwortet er, ist die Lust überhaupt keine Betätigung, sondern die Begleiterscheinung und der Ausfluß eines

---

[1]) Cl. Baeumker, Die europäische Philosophie des Mittelalters, S. 366,363ff.

[2]) de Wulf-Eisler, S. 321.

[3]) Nach Federhofer, S. 57 in 1 Cent. d. 1. qu. 1.

[4]) 4,49,3,2, f. 192,3.

[5]) l.c.195,1 ad 7: Thomas will den Einwurf widerlegen, daß der Verstandesakt sincerior et purior sei. Dabei betont er immer den Wertstandpunkt (actus voluntatis est purior et melior) und kommt schließlich auf die Vereinigung mit Gott zurück (et maxime loquendo de obiecto, quod est purum bonum . . . de obiecto beatifico).

[6]) l.c.193,4 ad 4.

[7]) 4,49,3,2, f. 194,3 ad 3; 195,3 ad 10.

vollkommenen Aktes oder des Wohlgefallens des Willens. Die Lust ist also unmittelbarer und eher wegen der Tätigkeit des Willens als des Verstandes oder irgend einer anderen Fähigkeit der Seele.[1])

Mehr psychologisch sucht der Straßburger die Würde des Willens aus der gegenseitigen Einwirkung abzuleiten. Der Wille ist frei. Er allein. Frei sein heißt selbst eigener Herr sein. Er erteilt dem Verstande, seinem Diener, den Befehl, sich zu dieser oder jener Erkenntnis hinzuwenden; ja, er kann gegen das Urteil des Verstandes handeln.[2])

Zwar hat der Verstand eine gewisse Kausalität bezgl. des Willensaktes, aber eine ungleich größere besitzt der Wille und sein Objekt für den Akt des Verstandes. Die ersten Eindrücke, inkomplexe Wahrheiten, unterliegen dem Willenseinfluß nicht. Thomas läßt dem Intellekt diese Selbständigkeit und damit die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis. In dieser Weise geht der Verstand dem Willen voran, doch muß die Willensneigung (intentio voluntatis) die Erkenntnis fortführen und vollenden.[3]) An dem Grundsatz nihil volitum, nisi cognitum hält er strenge fest.[4]) Diese Abhängigkeit beeinträchtigt keineswegs die Vollkommenheit des Willens; im Gegenteil, sie beweist sie nur nach dem aristotelischen Satze, das der Vollkommenheit nach Frühere ist der Entstehung nach später[5]). Die Natur selbst hat ja all ihr intellektuelles Können auf den Willen hingerichtet, der Verstand hat als Untergebener dem Willen das Objekt zu zeigen[6]) — wahrlich eine kräftige Absage an allen Intellektualismus und zugleich an die logischen Spielereien der Dialektiker seiner Zeit.

Doch ist der Wille deshalb noch kein allmächtiger Tyrann. Seine Freiheit erfährt durch mannigfaltige Hindernisse eine so starke Beein-

[1]) l.c. 195,3 ad 8,7. Vergl. H. Meyer, Geschichte der Phil., S. 339, 352ff.

[2]) l.c.195,1 ad 8: Voluntas est potentia magis libera quam intellectus, ergo est perfectior. Antecedens patet ex his quae dixi 2, d. 28, art.1 . . . potentia praecellens in nobiliori conditione est nobilior et perfectior. Sed inter conditiones animae rationalis libertas est nobilior, cum liberum sit gratia sui . . . Praeterea potentia potens alteri imperare est nobilior ea, sed voluntas imperat intellectui, et saepe facit contra eius iudicium. 2,25,2, f. 176,4: Secundo dico, quod stante in ratione, seu in intellectu recto iudicio tam in universali, quam etiam in particulari . . . adhuc voluntas contra huiusmodi actuale dictamen rectae rationis non est peccare; 1,1,1,2, f. 20,2: Nobillisima animae nostrae potentia est ipsa voluntas . . .

[3]) l.c. 194,4 ad 4.

[4]) 2,24,4, f. 174,3: Voluntas autem, seu liberum arbitrium cum pro obiecto habeat bonum cognitum, quia naturae oportet quod praesupponat, quantum ad exercitium sui actus, actum intellectus possibilis.

[5]) 449,3,2, f. 1,44 ad 6; ferner 4,6,2, f. 77,2. Er beweist damit nur den letzten Teil des thomistischen Gedankens: suprema pars habet intellectum et voluntatem, quorum intellectus est altior secundum ordinem et voluntas secundum perfectionem. 1 Sent,1,.qu.1.

[6]) l.c.195,2 ad 8,2: Quamvis origine intellectus praecedat voluntatem, tamen e converso voluntas perfectione praecedat intellectum: nam natura intellectuale totum posse suum terminat in causando voluntatem. l.c.195,2, ad 8: Voluntas se habet ad intellectum praedominative et imperative, et e converso intellectus se habet ad voluntatem subservienter et famulative monstrandum obiectum volibile ipsi voluntati. Vergl. damit moderne Richtungen. Über den Pragmatismus sagt J. Hessen, Die phil. Strömungen der Gegenwart, S. 23: „Die Funktion des Intellektes wird aufgefaßt als hingeordnet auf menschliche Zwecke". H. Bergson: „Ursprünglich denken wir nur um zu handeln". l.c., S. 91.

trächtigung, daß er sich gar nicht aktiv für eine gute oder schlechte Handlung entscheidet, indem er kurzerhand einem der beiden Motive positiv zustimmt, sondern durch seine Freiheit dem einen widersteht, dadurch dem anderen ein Übergewicht verschafft und nun vom stärkeren Motiv überwältigt, den Akt setzt.[1])

Die Willenslehre kennzeichnet Thomas v. Str. als einen Mann des Lebens, der die praktische Tat höher schätzt als die bloße Erkenntnis. Hierin wandelt er auf scotistischen Pfaden.[2]) Seine bei diesem Gegenstand zitierten Autoren, SS. Augustin, Anselm und Bernhard weisen uns noch auf eine andere Quelle hin, die bestimmenden Einfluß auf ihn ausgeübt hat, auf seinen mystischen Sinn im Verein mit dem affektiven Charakter seiner Theologie. Diese läßt schon hier auf Erden das Menschenherz in Liebe zu Gott entbrennen, um in reinster Liebe den Frieden im Besitze Gottes zu finden.

---

[1]) 2,25,1, f. 176,3,20: Voluntas movet se determinative, seu determinat se ad motum non active aliquid agendo; sed ab actu desistendo: nam cum idem appetibile offertur voluntati diversa vel opposita ratione, puta fornicatio offertur sub ratione boni prosequibilis, quia delectabilis, et sub ratione mali et fugibilis, quia contra mandatum Dei, voluntas potest ex sua libertate desistere ab actu, prout movetur ab una istarum rationum, quo facto altera in suo motu vigoratur: sicut enim, si duo aeque fortiter me traherent, unus per dexteram, et alter per sinistram; quamdiu nulli eorum resisterem; tamdiu nec ad unam partem, nec ad alteram declinarem; sed uni resistendo immediate alter in suo tractu vigoratur, et per consequens per meam determinationem dicere movere meipsum, uni in suo tractu resistendo, et alteri vel non resistendo cum possem resistere, vel etiam positive sibi in tractu suo consentiendo, cum possem, si vellem sibi minime consentire: sic in proposito etc. Wir glauben, daß Verweyen, Geschichte der Willensfreiheit, S. 206 nicht berechtigt ist zu seinem scharfen Urteil über Thomas' v. Str. Lehre von der Willensfreiheit, als hätte er das Problem „naiv" angefaßt. Vergl. dazu noch 2,25; dort finden wir den Hinweis auf das Selbstbewußtsein von unserer Freiheit. l.c.177,1,30; ferner 177,4 ad 2: Incontinens non vincitur, nec cogitur absolute et sufficienter. Unde non est in tentatione incontinentis compulsio, quamvis ibi sit impulsio.

[2]) Besser würden wir gleich sagen „auf augustinischen Pfaden," da der Primat des Willens eine einheitliche Lehre der Augustinereremitenschule zu sein scheint. Jacobus v. Viterbo schätzt auch den Willen höher: . . . quanto potentia est altior et nobilior, tanto magis activa est, ideo intellectus magis est activus quam passivus et voluntas magis quam intellectus. Quodl. 1,9,12. Cod. Vat. lat. 982, fol. 30, col. 3.

II. Teil.

Das Erkennen.

I. Das Objekt der Erkenntnis.

a) Das Objekt im Allgemeinen. Wie jedes Vermögen, so hat auch das Erkenntnisvermögen sein Formal- und Materialobjekt. Das Formalobjekt einer Erkenntnisfähigkeit ist das, was sie an einem Gegenstand auffaßt, oder die Rücksicht, unter der sie ihn erkennt. Enthält ein Gegenstand das Formalobjekt einer Erkenntnisfähigkeit nicht, dann kann er unmöglich von ihr erkannt werden.

Das Materialobjekt ist der erkannte Gegenstand, wie er in sich ist, mit allen seinen Merkmalen, auch den nicht erkannten.

Die Summe aller Materialobjekte, die einer Erkenntniskraft absolut erreichbar sind, machen ihr adäquates Objekt aus. Man nennt es auch proportioniertes Objekt, weil das, was von einer Fähigkeit absolut erkannt werden kann, ihrer Natur absolut proportioniert sein muß.[1]) Unter den vielen Gegenständen des adäquaten Objektes sind dem konkret existierenden Vermögen manche leichter zugänglich und seiner Natur besser angepaßt; sie bestimmen das Vermögen zur aktuellen Erkenntnis und werden von ihm zuerst erkannt. Man nennt sie bestimmendes oder eigentümliches Objekt.

b) Das Objekt der Sinne. Das adäquate Objekt der sinnlichen Erkenntnis ist das sensibile singulare, das sinnfällige Einzelding in der Außenwelt.[2]) Mit Aristoteles unterscheidet unser Straßburger zwischen den sensibilia propria, den eigentümlichen Objekten, die per se et primo wahrgenommen werden, und den sensibilia communia (Zahl, Gestalt, Größe, Bewegung und Ruhe), die auch per se, aber nicht primo von den äußeren Sinnen wahrgenommen werden.[3]) Damit die Sinne wirklich von den Objekten beeinflußt werden, müssen beide immer miteinander vereinigt sein. Reine Qualitäten oder reine Quantitäten können den Sinn nicht ändern.[4])

[1]) Vergl. Prolog 1,3,4, f.145,3: Illud est nostri intellectus . . . obiectum adaequatum, quod omne id claudit et comprehendit infra ambitum suum continentiae, quod intellectus naturaliter potest cognoscere et nihil tamen comprehendit, in cuius notitiam naturaliter non potest devenire . . . quia inter adaequata nec debet esse excedens nec excessum.

[2]) l.c.f.207,2.

[3]) 1,24,3, f.83,3.

[4]) 4,12,1,3, f.101,1; vergl. J. Geyser, Die Erkenntnislehre des Aristoteles, S. 163: „Das Objekt des primären Wahrnehmungsaktes kann nicht in der sinnlichen Form als solcher, d. h. in der Farbe, sondern nur in dem Farbigen bestehen."

Dem Auge muß das ausgedehnte Objekt auch unter einem gehörig großen Sehwinkel erscheinen.[1])

c) Das Objekt des Verstandes. Zum adäquaten Objekt des Verstandes gehört, was er überhaupt irgendwie erkennen kann. Sein eigentümliches Objekt umfaßt alles, was ihn zur Erkenntnis bestimmen kann.

Je nach der engeren oder weiteren Beziehung, in der die Objekte zum Verstande stehen, sind auch die Begriffe die er von ihnen bildet, verschieden. Von dem, was für ihn eigentümliches Objekt ist, bildet er eigentliche, von allen anderen uneigentliche, analoge Begriffe, die also nicht vom Gegenstand selbst, sondern durch die Erkenntnis eines anderen Gegenstandes vermittelt werden.[2])

Um die Wende des 13. Jahrhunderts begann wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes der heiße Kampf um das Objekt der Verstandeserkenntnis. Scotus rügte vor allem Thomas v. A.; nur die Wesenheiten der sinnfälligen Dinge können doch unmöglich das adäquate Objekt unseres Verstandes bilden, da der Intellekt nach dem Glauben im Jenseits die Wesenheit Gottes und die geistigen Substanzen erkennt. Ferner ist das erste Objekt unseres Verstandes nicht Gott,[3]) nicht das Wahre und auch nicht die Substanz. Das Objekt unseres Verstandes ist das ens communissimum.[4])

Die Kritik des Scotus, der das Problem nicht rein philosophisch, sondern auch theologisch faßte, an Thomas v. A. war nicht berechtigt, weil auch er das ens als das eigentümliche Objekt des Verstandes bezeichnet,[5]) aber in diesem Leben bleibt es doch die quidditas sive natura in materia corporali existens.[6]) Der Aquinate hatte nur keine zusammenhängende Darstellung gegeben, so daß seine Stellung nicht klar zu Tage trat. Der „doctor subtilis" vermischte zum wenigsten den Gegensatz zwischen Natur und Übernatur.[7]) Suarez meint, Scotus sei des Glaubens gewesen, daß zwischen dem Intellekt der Engel und der Menschen kein spezifischer Unterschied bestehe.[8])

Ferner bahnte sich schon bei ihm die Tendenz an, dem Verstand das Formalobjekt zu nehmen; bei den Nominalisten ist dann einfach das partikuläre Einzelding das Objekt des Verstandes.

Gegenüber den langen geschichtlichen Exkursen des Scotus oder des Aureolus[9]) ist Thomas v. St. mit den Worten sehr sparsam. Er beschränkt sich nur auf die Skizzierung seiner eigenen Ansicht, wobei er nur von einem differenzierten adäquaten Objekt spricht. Wir wollen uns aber in der Terminologie an unsere einführenden Bestimmungen halten.

---

[1]) 4,10,qu.1 f.88,2: Quia omne quod obiective debet visum movere, oportet, quod appareat tantae quantitatis, quod possit fundare basim trianguli visualis, cuius conus pertingat usque ad oculum, ut probatur in Perspectiva.

[2]) Im Anschluß an Lehmen, 2, II, S. 248f.

[3]) Gegen Heinrich v. Gent.

[4]) 1 Ox. d. 3 qu. 2.

[5]) S. th. 1,5,2.

[6]) S. th. 1,87,7; 85,5 ad 3. Vergl. Manser, Div. Thom. 1926, S. 182.

[7]) Vergl. Tochowicz, S. 64 u. 72.

[8]) De an. l.4, c.1, n.2 u. 8.

[9]) 1 cent. d.2, p.1 u. 2.

1. Das adäquate Objekt unseres Verstandes ist alles, was überhaupt Sein hat.[1]) Es umfaßt Geschöpf und Schöpfer, Geschaffenes und Schaffbares. Dies alles zu erkennen widerspricht der Natur unseres Verstandes nicht; allerdings bedarf er dazu der Hilfe Gottes, der ihm diese Gegenstände zeigen und seine Kraft stärken muß.[2])

Dagegen bildet das ens phantasiabile mediate vel immediate das adäquate Objekt unseres Verstandes, rein natürlich betrachtet, abgesehen von jedem übernatürlichen Einfluß. Denn in dieser Definition ist alles eingeschlossen, was der menschliche Verstand in diesem Leben aus eigener Kraft erkennen kann.[3]) Doch erfaßt der Verstand sein Objekt nicht auf gleiche Weise: unmittelbar, was direkt aus den Phantasmen stammt, mittelbar, was aus dieser Erkenntnis irgendwie ableitbar ist, nämlich das Reich der Geister.[4])

2. Damit haben wir das eigentümliche Objekt des menschlichen Verstandes in diesem Leben schon berührt. Es ist das Sinnfällige, das Thomas das ens phantasiabile immediate nennt. Phantasiabile, weil der Verstand sein Objekt der Phantasie entnimmt, die ihrerseits auf die Sinne angewiesen ist,[5]) immediate, da der Verstand mit Hilfe einer vom Gegenstand selbst hergenommenen Erkenntnisform per se erkennt. Mit dem Wort „unmittelbar" ist somit keineswegs jedes Mittel der Erkenntnis ausgeschlossen, sondern nur jedes erkannte.[6])

Das Formalobjekt des Verstandes behandelt Thomas als solches nicht; doch weicht er von der scholastischen Lehre nicht ab, nach der es die mehr oder weniger bestimmt erfaßte Wesenheit eines Dinges, das Innere des Gegenstandes, das Sein desselben ist. Für ihn ist nämlich das erste Objekt des Verstandes in diesem Leben das Allgemeine, die Wesenheit der sinnfälligen Dinge.[7]) Diese Anschauung setzt voraus, daß die Wesenheit des Gegenstandes sein Formalobjekt ist. Freilich sind unsere ersten Allgemeinbegriffe noch sehr unvollkommen, doch treffen

---

[1]) 4,50,1,1,1f.203: Ens, inquantum ens, videtur esse obiectum adaequatum nostri intellectus.

[2]) Pr.1,3,4,f.13,3: Si autem capacitas intellectus sumitur secundo modo (sc. secundum suam potentiam sive capacitatem oboedientialem puta quantum sine contradictione intellectus possit recipere Deo influente et supernaturaliter cooperante) tunc dico, quod eius obiectum est ens sive ens universaliter sumptum, comprehendens creaturam et creatorem, creatum et creabile.

[3]) l.c.

[4]) l.c.: Si enim sumitur primo modo (sc. capacitas naturalis intellectus, praecisa ab omni dispositione sive influentia supernaturali) tunc dico, quod eius obiectum adaequatum est ens phantasiabile mediate vel immediate. Et appello ens phantasiabile immediate, quod proprie cadit sub phantasmate. Sed mediate, cuius cognitio arguitive vel illative vel quocumque alio modo deducibilis est ex phantasmate sive ex eius notitia, quod (lege: quae) proprie cadit sub phantasmate.

[5]) l.c. Vergl. S. 48f.

[6]) S. S. 33f.

[7]) 4,50,1,3,f. 207,1: De obiecto intellectus coniuncti possumus dupliciter loqui: uno modo tamquam de obiecto primo, alio modo tamquam de obiecto adaequato; primo modo . . . quia illud primo ab intellectu coniuncto cognoscitur, quod specie intelligibili primo praesentatur. Sed hoc forte solum universale, prout universale recipitur pro quiddidate rei materialis sequestrata a conditionibus individuantibus. — 1,35,qu.1f. 102,3: Obiectum alicui potentiae maxime proportionatum est suum obiectum primarium.

sie immer irgendwie auf das Wesen der Sache. Dagegen bildet das Allgemeine, wie es uns im Gattungs- und Artbegriff entgegentritt, nicht das erste Objekt, es ist vielmehr das Werk langer geistiger Erkenntnistätigkeit.[1])

Der innere Grund, warum wir die Wesenheit der sinnfälligen Dinge zuerst erkennen, liegt darin, daß sie eben in der species intelligibilis dem Verstand zuerst dargeboten wird,[2]) der sie auch wegen seiner Geistigkeit und seiner Unabhängigkeit von der Zeit aufnehmen und dadurch die Wesenheit erkennen kann.[3])

Den Namen „erstes Objekt" trägt die erkannte Wesenheit im Gegensatz zum erkannten Einzelding, das der Verstand in gleicher Weise erfaßt, doch erst im dritten Akt, nicht aber durch eine gewisse Reflexion.[4]) Das sinnfällige Einzelding fällt also im strengsten Sinne unter das eigentümliche Objekt.

So steht denn dem Verstande als solchen bei Thomas v. St. im adäquaten Objekt die ganze Welt des Seins offen, in diesem Leben nur das Sein im Kosmos nebst seinem Schöpfer. Er berücksichtigt in schönster Weise die Weite des menschlichen Geistes, übersieht aber nicht dessen natürliche Schwäche im Diesseits.

II. Die Arten der Erkenntnis.

Die Erkenntnis im Allgemeinen. Die Erklärung des Erkenntnisprozesses bei Thomas v. A. ist nach Cl. Baeumker „klar in ihrem Aufbau und folgerecht in ihrer Ausgestaltung. Aber einen, freilich erklärlichen, großen Mangel hat sie: sie ist nicht so sehr durch die Analyse der inneren Erfahrung gewonnen, als vielmehr in wesentlichen Punkten aus den Postulaten einer realistischen Erkenntnistheorie, welche noch nicht die Schärfe der Kritik an sich erfahren hat, und aus einer als gegeben schon vorausgesetzten metaphysischen Anthropologie heraus konstruiert. Daher werden ihre Sätze sofort zu Problemen, wenn jene Grundlagen selbst in Frage gezogen werden, und wenn das Einzelne an den empirischen, von der analysierenden Selbstbeobachtung gefundenen Tatsachen gemessen werden soll."[5])

In der Zeit unseres Scholastikers rüttelten einige, wie Aureolus, Ockham und Nikolaus von Autrecourt, an diesen Grundlagen und zogen dann sogar die Realität der Außenwelt in Zweifel.[6]) Da aber unser Autor die Konsequenzen solcher Erkenntnistheorien durchschaute — wirft er doch den Nominalisten mehrmals vor, daß folgerichtig die realen Wissenschaften nicht mehr von realen Dingen handeln, sondern zu logischen und rationalen Wissenschaften herabsinken würden[7]) — hält er fest an den Grundlagen des Realismus im thomistisch-scotistischen Sinn.

---

[1]) l.c.208,3: Nec taliter acceptum (sc. prout universalia includunt secundas intentiones, puta intentionem generis vel speciei) universale potest esse primum obiectum intellectus, quia primum obiectum intellectus non dependet nec dependere potest ab actu intelligendi. Sed omnes huiusmodi intentiones secundae dependent ab actu intelligendi, cum fabricentur per ipsum intellectum.

[2]) s. Anm. 7, S. 31.

[3]) l.c. 208,2 ad 6.

[4]) Vergl. Einzelerkenntnis S. 77.

[5]) Cl. Baeumker, die europ. Philosophie des Mittelalters, S. 346.

[6]) Vergl. Manser, Drei Zweifler am Kausalprinzip . . ., S. 417, S. 304.

[7]) 1,30,3,f. 94,3; 2,20,1,f. 169,2; vergl. 3. Teil.

Jede Erkenntnis geschieht durch Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkenntnisobjekt.[1]) Denn jedes Erkannte ist im Erkennenden obiective, vel per seipsum, vel per suam similitudinem.[2]) Freilich darf das Wort „assimilatio" nicht gepreßt werden, sonst könnten wir etwas Unendliches gar nicht erkennen. Zu diesem Zweck unterscheidet Thomas ein positives und negatives oder remotives Erkennen. Das erste erfolgt per assimilationem, das zweite per dissimilationem. Nur der zweiten Art nach ist die Erkenntnis des Unendlichen in uns.[3]) Zwischen dem Subjekt und dem Objekt der intellektuellen Erkenntnis ist die proportio commensurationis nicht notwendig, sondern nur die proportio habitudinis patientis ad agens.[4])

Die Erkenntnis entsteht also durch Aufnahme der erkannten Sache im Erkennenden. Was aber aufgenommen wird, wird nach Art des Erkennenden aufgenommen.[5]) Die dadurch ausgedrückte Selbsttätigkeit des Subjekts beim Erkenntnisprozeß betont Thomas besonders bei der geistigen Erkenntnis. Das Axiom sicut se habet res ad esse, sic se habet ad cognosci hat nur beschränkte Gültigkeit. Es ist hinreichend, wenn dem Erkannten ein Sein in der Außenwelt zukommt. Der modus essendi braucht nicht immer gleichförmig dem modus intelligendi entsprechen.[6])

Damit sich nun die Erkenntnis vollziehen kann, fordert Thomas für unsere Erkenntnis eine species intentionalis, ein Erkenntnisbild, das inhaltlich das Objekt darstellt.[7]) Es heißt „intentional" ihrem Ursprung nach, weil es ein so schwaches Sein besitzt, daß die dadurch bestimmte Erkenntnisfähigkeit auf das Objekt hinstrebt (tendere) und erst dort zur Ruhe kommt. Darum sieht der Gesichtssinn beim Sehen nur die Farben des Gegenstandes so, daß er die Spezies überhaupt nicht sieht.[8])

---

[1]) 4,51, 1,1,f. 203,2, Omnis cognitio fit per assimilationem; Vergl. 2,3,2,4,f. 141,2.

[2]) 1,19,qu.1 f. 76,4: Dieser Terminus „Obiective" entspricht hier nicht ganz unserem Begriff „subjektiv". Denn auch die Zeit ist „obiective in anima," und doch entspricht ihr etwas in der Außenwelt 2,2,1,2,f. 132,2. Obiective bringt zum Ausdruck, daß der Erkenntnisgegenstand im Akte des Erkennens als Erkenntnisobjekt überhaupt gegenwärtig sein muß, weil jeder Erkenntnisakt ein Objekt fordert. Der Sinn von „obiective" und „subiective" ist in der Spätscholastik oft nur sehr schwer genau festzulegen.

[3]) 1, 5, 2,4,f. 38,2.

[4]) 3,14,1,f. 25,1. Vergl. S. th. 1,12,1, ad 4. Nach dem Aquinaten genügt die habitudo unius ad alterum, und zwar ut effectus ad causam et ut potentia ad actum. Nach Scotus braucht zwischen dem Objekt und der Erkenntnis keine aequalitas, sondern nur eine proportio motivi ad mobile zu bestehen. Ueberweg-Baumgartner, S. 582. Dieser Anschauung kommt unser Straßburger sehr nahe bei der Gotteserkenntnis im Jenseits, die er als möglich hinstellt ohne lumen gloriae. l.c; vergl. 49,2,1,f.189,1 ad 2; 190,1 ad 2: Bei der übernatürlichen Erkenntnis bräuchte es nur der Gegenwart des Objektes (Gott): movens ipsum (intellectum) in ratione obiecti intelligibilis.

[5]) 2,3,1,1,f. 136,2 . . . cum cognitio causetur per receptionem rei cognitae in cognoscente, et quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur . . .

[6]) Pr. 1,4,f. 4,4 gegen Plato und die extremen Realisten.

[7]) Pr. 1,3,1,f. 11,4.

[8]) 2,13,2,f. 155,4: Nam intentionale dicitur originaliter a tendo, tendis, eo, quod ipsum habeat adeo debile esse, quod potentia cognitiva proprie non terminatur ad ipsum, sed per ipsum, tendit in alterum, sc. in obiectum. Et ideo species rerum sensibilium et maxime colorum proprie sunt intentionales, quia ita visus per ipsas tendit in colores et per ipsas videt colores seu res coloratas, quod tamen ipsas nullo modo videt.

Ein bloß virtualer Kontakt zwischen Subjekt und Objekt genügt nicht, weil dann die Tatsache der Erinnerung nicht erklärt werden könnte, da nach dem Erkenntnisakt nichts im Erkennenden zurückbliebe.[1])

1. Intuitive und abstraktive Erkenntnis.

Der Aristotelismus Alberts des Großen und Thomas' v. A., der den realen Unterschied der Seele von ihren Kräften in die Scholastik einführte, brachte ein neues Moment für die Verschiedenheit der Sinneserkenntnis von der Verstandeserkenntnis. Darnach gründen die sinnlichen Erkenntnisfähigkeiten in den körperlichen Organen. Deshalb nehmen sie Ausgedehntes als Ausgedehntes, Partikuläres als Partikuläres wahr. Der Verstand, eine immaterielle Erkenntnisfähigkeit, erkennt auf Grund seiner Immaterialität nur das Allgemeine, das Partikuläre nur durch Hinwendung zum Phantasma.

Die alte augustinische Richtung samt den von ihr beeinflußten Denkern setzte sich mit dieser Anschauung auseinander. Bei der Lösung des Zieles, die Grenzen für die Verstandeserkenntnis und Sinneserkenntnis ausfindig zu machen, gelangte Duns Scotus zur Aufstellung der intuitiven und abstraktiven Erkenntnis. Da er der erste zu sein scheint, der diese Unterscheidung in solchem Umfang vorgenommen hat, ist seine darauf bezügliche Lehre in den Einzelheiten noch ziemlich unklar und dunkel.[2]) Wir wollen uns kurz fassen.

Scotus kennt eine intuitive Erkenntnis für den Sinn — wir berücksichtigen hier nur das Auge: Wenn wir einen Gegenstand, der uns in seiner aktualen Existenz gegenwärtig ist, anschauen, erkennen wir ihn intuitiv. Diesen Begriff überträgt Scotus auf den Verstand, dem auch eine intuitive Erkenntnis zukommen müsse, allerdings in viel höherem Maße, weil er ja vollkommener ist.[3]) Danach ist die intuitive Erkenntnis das Erfassen der realen Existenz und Gegenwart eines existierenden Gegenstandes, sowohl in Bezug auf das Sinnending, als auch auf den Begriff als Form der Dinge (universale in re). Dabei ist die Existenz des Vorgestellten als eines außerhalb des Verstandes Befindlichen das Maßgebende. Außerdem erkennt der menschliche Verstand alle inneren Vorgänge intuitiv.[4])

Bei der intuitiven Erkenntnis des Sinnes nimmt Scotus sicher eine species impressa an.[5]) Ob auch zur intuitiven Verstandeserkenntnis

---

[1]) 4,50,1,2,f. 205,1; Gregor v. Rimini sah sich gezwungen wenigstens bei der Erinnerung eine Species anzunehmen. Vergl. Würsdörfer, S. 51 ff, 59. W. macht Gregor den Vorwurf, daß er das „Wie" des unmittelbaren Erkennens nicht dargelegt habe.

[2]) Die intuitive und abstraktive Erkenntnis des Duns Scotus scheint uns einer eigenen Untersuchung bedürftig, in der besonders darzulegen wäre, ob nicht doch die abstraktive Erkenntnis mit der Erinnerungserkenntnis zusammenfällt oder nach seinen Prinzipien zusammenfallen müßte. Der Kommentator weicht dieser Folgerung sichtlich aus. Vergl. 1 Ox., d. 3, qu. 6; 2 Ox., d. 3, qu. 9 n. 6 u. 7. Beachte den Vergleich der Sinneserkenntnis und die Übertragung auf den Verstand. 2 Ox., d. 3, qu. 11 n. 11, 12, 13; 3 Ox., d. 14, qu. 3; 4 Ox., d. 45, qu. 3,; d. 49. qu. 8; quodl. qu. 6. n. 7 & 8, qu. 6 n. 8, qu. 13 n. 8—13. Vergl. dazu immer den Kommentator, Aureolus, Ockham. Ein Teil der Unklarheit ist wohl auch auf die mangelhafte Überlieferung des Textes zurückzuführen.

[3]) 4 Ox., d. 49, qu. 8 n. 5.

[4]) l. c.

[5]) 1 Ox., d. 3, qu. 4, n. 10.

eine oder mehrere nötig sind oder gar keine, konnten wir nicht mit Sicherheit feststellen.[1])

Ockham nimmt diese Theorie des Scotus „fast getreu und wörtlich"[2]) auf: Die intuitive ermöglicht ein Existenzialurteil, doch verwirft er die Spezies, auch die species sensibilis impressa[3]) und macht dadurch der Unklarheit bei Scotus, wie wir seine Lehre bisher kennen, ein Ende. Denn bei diesem bildet die Frage immer einen wunden Punkt: Wann setzt die intuitive und wann die abstraktive Erkenntnis ein?

Anders Aureolus. Ihm reicht der scotistische Unterscheidungsgrund zwischen intuitiver und abstraktiver Erkenntnis nicht aus; denn auch die intuitive kann bei einem abwesenden Objekt vorhanden sein.[4]) Darum unterscheiden sie sich nur modo cognoscendi. Es kommt nur darauf an, ob das Objekt als anwesend oder abwesend vorgestellt wird.[5])

Wieder anders formuliert Gregor von Rimini, der Zeitgenosse Thomas' v. St., seine Ansicht über intuitive und abstraktive Erkenntnis. Sie ist weder in der An- oder Abwesenheit eines Gegenstandes noch in der Existenz begründet. Vielmehr unterscheiden sich beide dadurch, daß die intuitive keine Spezies, kein repräsentierendes Medium braucht, während die abstraktive unbedingt ein derartiges Mittel benötigt.[6]) Damit ist Klarheit geschaffen zwischen beiden Erkenntnisarten. Ebenso hat schon Gerhard von Siena (gest. 1336), ebenfalls Mitglied des Augustiner-Eremiten-Ordens, gelehrt, weshalb ihn Aureolus bekämpft.[7])

Thomas v. Str. verwendet lange nicht so häufig wie Scotus die Ausdrücke intuitiv und abstraktiv, meist nur, wenn er auf Ansichten des Scotus und seiner Anhänger eingeht. Dafür spricht er mehr von cognitio perfecta, quidditativa, definitiva, notitia clara, cognoscere immediate et mediate, nude videre, experiri.

Ausdrücklich lehnt er die Ansicht des Aureolus ab und billigt jene des doctor subtilis.[8]) Nach den Quodlibeta des Scotus bestimmt er[9]) die intuitive Erkenntnis: Intuitiva est rei existentis, ut existentis, et praesentis ut praesentis.[10]) Er fordert für sie 1. die unmittelbare reale, aktuale gegenwärtige Existenz.[11]) 2. Die Gegenwart sub ratione obiecti. Der Gegenstand muß vom Subjekt erkannt werden können.

[1]) 2, Ox., d. 3, qu. 9 n 6 & 7; Kom. n. 13—15; qu. 11 n. 12 u. 13; Kom, n. 9 u. 10. quodl. qu. 13, n. 12, Kom. n. 26: Der Kommentator scheint sie abzulehnen. 1 d. 3, qu. 3, n. 42. Vergl. Tochowicz, S. 90f.

[2]) Federhofer, S. 104.

[3]) l. c. 3. 110; Manser, Drei Zweifler am Kausalprincip, S. 414ff.

[4]) Aureolus, 1 Sent. Prol. 25, 1 f.

[5]) l. c. 27, vergl auch Werner, die nachscotistische Scholastik S. 97f.

[6]) Würsdörfer, S. 46ff.

[7]) Aur., l. c. 28, 1 b.

[8]) Quodl. qu. 6 n. 7 & 8, qu. 7 n. 8; qu. 13 n. 8—13.

[9]) 1 Sent. Prol. qu. 3, a. 1. f. 10, 1; l. c. f. 10, 2 ad 2. Sed ista solutio est contra doctorem (Scotum), pro quo tu (Aureolus) respondes, quia ipse ponit, et in hoc bene dicit, quod intuitiva est rei existentis . . .

[10]) l. c.

[11]) 1, 6, 2, f. 44, 3 ad 3; Hier läßt er auch eine Unterscheidung zu, doch nur um den fraglichen Punkt aufzuhellen: Nach den Scotisten bestehe eine intuitive Erkenntnis nur dann, wenn der Terminus ein real existierender Gegenstand außerhalb des Verstandes sei; man könnte aber auch jede klare Erkenntnis eine intuitive nennen.

So ist Gott immer gegenwärtig, aber nicht sub ratione obiecti. 3. Die nötige Proportion zwischen Subjekt und Objekt. Das Objekt muß als gegenwärtiges das Subjekt beeinflußen können.[1])

Die intuitive Erkenntnis erfaßt dann den Gegenstand so, wie er ist und existiert. Dabei bildet die Spezies als Medium quo kein Hindernis für die Erkenntnis als intuitive, sonst würden wir ja auch die Farbe nicht intuitiv erkennen, was doch mittels einer Species geschieht. Die durch eine Species vermittelte Erkenntnis ist nur dann abstraktiv, wenn die Wesenheit des erkannten Gegenstandes mittels der Spezies von der aktualen Existenz abstrahiert werden kann.[2]) Darum vermag unser Verstand in vollkommener Weise Gott nur intuitiv zu erkennen, und weil er actu intelligibilis ist, sogar ohne Spezies und auch ohne das lumen gloriae, nie aber abstraktiv, da in Gott Wesenheit und Dasein unzertrennlich verbunden sind.[3])

Erkennt somit auch der Verstand die Sinnesobjekte, die Einzeldinge und das Universale in re intuitiv wie bei Scotus? Nein, auf den Verstand kann kein materielles Außending unmittelbar einwirken, erst aus den Phantasmen gewinnt er sein Objekt. Nach Scotus ist aber die Erkenntnis durch das Phantasma eine abstraktive. Thomas lehnt also die intuitive Verstandeserkenntnis eines Außendinges ab.[4]) Deshalb führt bei Thomas die species intelligibilis impressa an sich nur zur quidditas abstracta, zu einer Erfassung der Wesenheit, aber nie zur Erfassung der Existenz dieser Wesenheit in der Außenwelt. Diese Erkenntnis wird erst möglich, wenn der Verstand im Phantasma den realen Gegenstand erkennt.

Die der Abstraktion folgenden Erkenntnisse, welche die innere Erfahrung liefert, wie die Existenz der Tätigkeit, der Fertigkeiten (habitus) erfaßt der Verstand auch unmittelbar, also mit intuitiver Gewißheit, wenn Thomas auch das Wort selbst nicht gebraucht.[5])

---

[1]) 4,49 qu. 2,1,f. 189,1, primo, secundo.

[2]) 1. Prol. qu. 3, a 1,f. 11,4,3°: Si enim species medians in cognitione impediret intuitionem, tunc cognitio coloris, cum fiat per speciem non esset intuitiva . . . . — Vergl. 3,14,1,f. 25,1 ad 6: Quamvis medium quod, puta medium habens se per modum obiecti cogniti, impediat immediatam cognitionem, et similiter medium in quo, puta speculum, in quo res aliqua videtur mediante sua similitudine; medium autem quo, puta species, vel definitio seu ratio cognoscendi, et medium sub quo, cuiusmodi est ipsum lumen, in nullo impediunt immediatam cognitionem.

[3]) 4,49,2,1,f. 189: Daß Gott auch durch seine Allmacht hier auf Erden nicht abstraktiv erkannt werden kann, ist gegen Scotus und seine Anhänger gerichtet; daß man aber ohne das lumen gloriae Gott im Jenseits schauen könnte, darin stimmt er mit Scotus überein. Doch glaubt er auf die Autorität der Kirche sich stützend, daß wir ihn tatsächlich im Glorienlichte schauen.

[4]) Vergl. S. 48f. — 2,3,2,4,f. 141,2 ccl. 2; 141,3: Unde non est imaginandum, quod anima rationalis aliquid recipiat secundum naturalem suum cursum immediate a rebus exterioribus, sed primo sensus particulares recipiunt species rerum sine materia . . et species semper deputatur usque ad phantasiam. 2,7,3,f. 164,3.

[5]) 1,17,1,f. 71,3: Ad argumentum principale dicendum, quod ille, qui diligit, magis novit dilectionem quam fratrem (sc. extra intellectum) quantum ad essentiam actus, non tamen quantum ad modum actus, qui est acceptatio dei. (Wir können nicht wissen, ob der Akt aus rein übernatürlicher Gottesliebe hervorgeht oder bloß aus natürlicher Liebe stammt.) — l.c. 71,1: In actu certitudinaliter percipere, nämlich, wenn wir einen Akt mit Leichtigkeit setzen.

2. Außer der intuitiven stellt Scotus eine Erkenntnis auf, die von der aktuellen Existenz absieht, davon abstrahiert. Darum bezeichnet er sie als abstraktive. Auch diese Bezeichnung überträgt er von den Sinnen auf den Verstand. Die Erkenntnis der inneren Sinne, die sich durch eine von den äußeren Sinnen empfangene Spezies vollzieht, ist abstraktiv. Ebenso die Erkenntnis des Verstandes, sobald das Phantasma dabei mitwirkt.[1]) Der Verstand erfaßt dann nur das, was in den Phantasmen dargestellt wird. Dabei vermag er auch die Existenz abstraktiv zu erkennen,[2]) wofür Aureolus den Nachweis durch ein Beispiel liefert. Der Astrologe weiß durch seine Berechnung genau, daß Sonnenfinsternis herrscht, selbst wenn er nichts davon sieht.[3]) Für Ockham aber scheint bei der rein abstraktiven Erkenntnis kein Existenzialurteil in der Gegenwart möglich zu sein.[4])

Nach Thomas v. Str. setzt jede abstraktive Erkenntnis die intuitive voraus.[5]) Beim Menschen geht also die intuitive Sinneserkenntnis jeder abstraktiven voran,[6]) selbstverständlich keine intuitive Verstandeserkenntnis. Die abstraktive Erkenntnis verlangt immer eine Spezies.[7]) Sie vermag deshalb zu trennen, was in Wirklichkeit vereinigt ist, nämlich die Wesenheit von der Existenz.[8]) Die Wesenheiten der Dinge erkennen wir nur abstraktiv,[9]) doch gleich vollkommen wie intuitiv.[10]) Daher kann es eine abstraktive Erkenntnis eines Gegenstandes geben, der z. Zt. des Erkenntnisaktes gar nicht existiert. Ich kann ebenso vollkommen wissen, was eine Rose ist, ob sie existiert oder nicht, gegenwärtig ist oder nicht; denn die abstraktive Erkenntnis dicitur esse obiecti existentis, et non existentis, praesentis, et non praesentis.[11]) Ein Existenzialurteil ist bei der bloß abstraktiven Erkenntnis nicht möglich. Dagegen gelangt der Verstand durch das Phantasma zu vielen Erkenntnissen, die formal nicht im Phantasma eingeschlossen waren, nämlich zur Erkenntnis der Substanz, der Akte, der Fähigkeiten und so weiter.

So hat Thomas auch keinen Grund, die von Scotus selbst getroffene Bestimmung der intuitiven und abstraktiven Erkenntnis anders zu formulieren, trotz des großen Unterschiedes zwischen beiden. Thomas v. Str. zieht nur andere Folgerungen aus dem Sinn dieser Worte, seinen aristotelischen Prinzipien gemäß. Deshalb entging er auch den Konsequenzen, die sich aus der folgerichtigen Durchführung der intuitiven und abstraktiven Verstandeserkenntnis für Ockham ergaben, nämlich die Grundlage zu bilden für dessen Habitustheorie und damit zur Universalienlehre.

[1]) 2 Ox., d. 3, qu. 9, n. 6 & 7.
[2]) Scotus, quodl. qu. 13 n. 12. Vergl. den Kommentator.
[3]) Aur., 1 Sent. Prol. l. c. 24, 1 d.
[4]) Federhofer, S. 92. Vergl. 118.
[5]) 1 Prol. 3, 1, f. 10, p, 6°: Omnis cognitio abstractiva praesupponit cognitionem intuitivam ... In hominibus, quia omnem hominis cognitionem abstractivam praecedit sensitiva intuitiva.
[6]) l. c. 9; 4 ad 3.
[7]) 1, 1, 3, 4, f. 26, 1, 3°.
[8]) 1, 22, 3, f. 81, 1; — Vergl. Substanzerkenntnis, S. 68.
[9]) 1 Prol. l. c. f. 10, 2 ad 3.
[10]) l. c. 9, 2.
[11]) 2, 3, 2, 4, f. 140, 3 ad 3.

2. Sinnliche und intellektuelle Erkenntnis.

a) Die sinnliche Erkenntnis. Aus diesen Grundsätzen und den Anschauungen über die Seelenvermögen ergeben sich zum großen Teil die folgenden Ausführungen: Zunächst die scharfe Trennung zwischen sinnlicher und geistiger Erkenntnis.[1])

Nach Ockham fordern verschiedene Tätigkeiten verschiedene Prinzipien. Der Akt der Sinne ist von den Akten des Verstandes zwar verschieden, nicht aber die Sinnes- und Verstandesvermögen, weil ein und dasselbe Objekt „den gemeinsamen Ausgangs- und Zielpunkt" bildet.[2]) Ockham „erhebt die Sinneserkenntnis zur Verstandeserkenntnis."[3])

Wenngleich der Intellekt nicht nur das Allgemeine, sondern auch die Einzeldinge erkennt, so bleibt für Thomas doch noch ein hinreichender Unterschied, weil keine sensitive Fähigkeit je die allgemeine Wesenheit erfaßt.[4])

Der Vorgang der Sinneserkenntnis. Vom konkreten Objekt geht unter Einwirkung bestimmter Reize, z. B. des Lichtes,[5]) ein effectus intentionalis,[6]) eine immaterielle, bildhafte Wirkung aus, die in der forma intentionalis ein Nachbild des Gegenstandes enthält.[7]) Die Übertragung dieser Form bis zum Organ geschieht durch ein Medium, für das Auge und das Ohr ist es die Luft.

Notwendig ist das Medium, weil ein dem Sinn unmittelbar gegebener Gegenstand keine Wahrnehmung hervorruft. Unter diesen Bedingungen entsteht dann die species sensibilis impressa, das sinnliche Erkenntnisbild, von dem alles gilt, was wir oben gesagt haben.[8]) Es besitzt nur ein repräsentatives Sein und ist behaftet mit den Eigenschaften der Materie, mit raum-zeitlicher Bestimmtheit, weshalb wir mit ihm bloß Einzelgegenstände hic et nunc wahrnehmen.[9])

Daneben kennt er sehr wohl die Ansicht Augustins, die auch Ockham[10]) und Gregor von Rim.[11]) teilen, daß nämlich ohne jede Spezies die Visio zustande komme.[12]) Das Objekt und der Erkenntnisakt allein genügten.

Die Wahrnehmung ist aber keine reine Passio, das Subjekt muß sich ja durch den erhaltenen Eindruck das Objekt aneignen, ihm „ähnlich"

[1]) 4,10,1,4,f. 88,2: Duplex est humana notitia seu cognitio, sc. sensitiva et intellectiva. — 3,14,1,f.25,1: Sensus nullo modo, seu nullam habet aptitudinem ad cognoscendum aliquod intelligibile.

[2]) Federhofer, S. 58.

[3]) l.c. S. 60. Vergl. S. 94.

[4]) 4,50,1,3,f. 207,2 ad 6.

[5]) 4,6,1,f. 76,3; — 2,24,2,f. 174,4.

[6]) 4,2, 1,1,f. 63,3.

[7]) 2,13,3,f. 156,2.

[8]) s. S. 33f.

[9]) 2,3,2,4,f. 141,3.

[10]) Manser, Drei Zweifler am Kausalprincip, S. 416.

[11]) Würsdörfer, S. 58. Ebenso denkt Nik. v. Autrecourt, Lappe, S. 40 1—6.

[12]) 4,49,2,3,f. 190,1: Auf den Einwurf, der Sinn erkenne nicht ohne Species, antwortet Thomas: Etiam posset negari minor, quia secundum Augustinum in lib. 11 de Trin. c. 2 nihil aliud generatur in oculo ab obiecto visibili quam ipsa visio.

werden. Dies geschieht durch die Reaktion des Subjekts in und mit der Spezies impressa.[1]) Die Spezies verbindet sich nämlich mit der Potenz; diese wird dadurch aktualisiert und ist dann im Akt: das Auge sieht.[2]) Eine Spezies expressa ist nicht nötig.

Gegenüber Aegidius Romanus betont Thomas, daß wir zur Visio als solcher des Willenseinflusses nicht bedürften. Der Hinweis, daß dann auch die Luft sehen müßte, wenn die sola impressio genügen würde, treffe nicht zu, weil die Luft der Sehkraft entbehre.[3])

Wie ist es aber dann noch möglich, daß das offene Auge bei realer Gegenwart des Objektes doch nicht sieht, wenn die Aufmerksamkeit des Subjektes anderweitig in Anspruch genommen ist, wie er annimmt?[4])

Nach unserem Straßburger untersteht ja der erste Eindruck, überhaupt die inkomplexe Erkenntnis, nicht dem Willen, sondern erst die Fortsetzung der Erkenntnis. Die Spezies, der Eindruck, ist aber keineswegs die volle Ursache der Empfindung, es muß die Aufmerksamkeit dazu kommen. Dann erst findet das schlichte Wissen um einen Empfindungsinhalt statt, wie Geyser dieses Bewußtsein bezeichnet,[5]) in unserem Falle also das Wissen um den Sehinhalt. Thomas scheint die Intentio des Willens von der Attentio zu unterscheiden, wenn er auch den Begriff Attentio dabei nicht erwähnt.[6]) Die Enge des Bewußtseins, die Konzentrierung der Aufmerksamkeit auf ein Objekt, verschuldet dann den zweiten Fall: Der Eindruck mag vorhanden sein, es fehlt aber die Attentio und damit der eigentliche Empfindungsakt.

Ganz wenig läßt sich über den Erkenntnisvorgang in den inneren Sinnen mitteilen, weil Thomas v. St. darüber schweigt. Die in den Einzelsinnen aufgenommenen immateriellen Spezies gelangen zum Gemeinsinn, der die verschiedenen Wahrnehmungsinhalte der äußeren Sinne genau unterscheiden kann.[7]) Dann erzeugt er selbst eine reinere Spezies, die durch alle inneren Sinne bis zur Phantasie weiter geleitet und mehr geläutert wird. Die Virtus cogitativa, die Schätzungsgabe, die bei Thomas

---

[1]) 2,13,4,f. 156,3: Obiectum reale mediante specie sensibili . . . causant effectum realem in sensu . . . Puta actum sentiendi.

[2]) 2,39,1,f. 194,4: Sicut in oculo corporali, qui alio modo speciem retinet et videt secundum eam.

[3]) 1,3,4,f. 11,1.

[4]) s. oben S. 22f.

[5]) Lehrbuch der allg. Psych., S. 95, 107ff. — Neue und alte Wege der Philosophie, S. 84f. Vergl. Suarez,3 de an. c. 4,5: Nam si sola species esset tota ratio agendi, naturaliter ageret, ac adeo ea posita in potentia naturaliter sequeretur actio. Consequens est contra experientiam, quia licet recipiatur in oculis species, non continuo sequitur visio, si non detur attentio.

[6]) Vergl. auch hiezu Geyser, Psych., S. 185: „Die Aufmerksamkeit ist eben überhaupt nicht nach ihrem Wesen ein Willensvorgang. Wir müssen vielmehr in ihr eine besondere der Seele verliehene Fähigkeit sehen, ihre Kräfte, Vorgänge und Akte einheitlich zu konzentrieren."

[7]) 2,39,1,f. 195,2: Omnis virtus cognitiva ponens differentiam inter aliqua, illa distincte cognoscit utrumque differentium extremorum. Ista patet 2 de an. tx.c. 146, per hoc enim probat Aristoteles, quod sensus communis cognoscit obiecta omnium sensuum particularium; quia discernit inter ea differentiam.

v. A. eine so wichtige Rolle für die Erkenntnis des Allgemeinen spielt, erwähnt er dabei gar nicht.[1])

b) Die intellektuelle Erkenntnis. 1. Das geistige Erkenntnisvermögen: Das augustinische Ternar. Die Tatsache einer geistigen Erkenntnis und ihre Voraussetzung, ein geistiges Erkenntnisvermögen, ergibt sich aus den Ausführungen über die Betätigung der rationalen Seele und des ihr eigentümlichen Objektes.[2]) Wie aber ist dieses geistige Erkenntnisvermögen in sich beschaffen?

Hier stoßen wir zunächst auf das augustinische Ternar: Intelligentia, memoria, voluntas, wodurch die Menschenseele zum Abbild der göttlichen Trinität wird.[3]) Vorzüglicher existiert das Bild in uns, wie der hl. Augustinus selbst sage,[4]) bei der aktuellen Erkenntnis, als bei der bloß habituellen, wenn wir die Seele an sich nach ihren ruhenden Vermögen betrachten. Man kann beide mit einem bloß gezeichneten und einem gemalten Bild vergleichen. Zum aktuellen Erkennen bedürfen wir der geistigen Erkenntnisbilder, die das Gedächtnis aufbewahrt. Dort liegen sie aber gleichsam verborgen und erwachen durch eine neue Kraft, den Intellekt, auf Veranlassung des Willens. Auf Grund dieser drei verschiedenen Aufgaben (officia) haben wir in unserer Seele drei Kräfte (vires), nämlich memoria, intellectus, voluntas.[5]) Aus diesen Äußerungen möchte man nun tatsächlich glauben, Thomas nehme die Dreiteilung an, er weiche ganz ab vom Aristotelismus eines Thomas v. A. Doch dem ist nicht so.

Schon das Ansinnen Heinrichs von Gent, daß wir das Verhältnis dieser Vermögen zum Wesen der Seele auf jene Weise erklären müßten, wodurch wir das Abbild der Trinität in uns besser wahren könnten,[6]) weist er zurück mit den Worten: Salva semper possibilitate et veritate[7]) und hält an dem realen Unterschied zwischen der Seele und den praedictae partes imaginis fest.[8])

Außerdem bleibt zu untersuchen, qualiter partes imaginis se habeant ad se invicem . . . quid sit memoria, quid intelligentia et quid voluntas, quae sunt partes imaginis et utrum memoria realiter differat ab aliis duabus, et quomodo memoria diversimode sumitur tam in parte sensitiva, quam in parte intellectiva,[9]) lauter Fragen, die unser Autor aristotelisch löst, wie wir sehen werden. Es bleiben also nur zwei Potenzen im intellektiven

---

[1]) 2,3,2,4,f. 141,3: Unde non est imaginandum, quod anima rationalis aliquid recipiat secundum naturalem suum cursum immediate a rebus exterioribus; sed primo sensus particulares recipiunt species rerum sine materia, ut patet 2 de an. tx.c 126. Deinde a specie recepta in sensu particulari gignitur species magis pura in ipso sensu communi, et sic deinceps species semper deputatur per omnes sensus interiores usque ad phantasiam. Vergl. S. 22f.

[2]) Vergl. oben S. 13ff., S. 29.

[3]) 1,3,2,1,f. 35,1. Uns interessiert hier natürlich nur die psychologische Seite dieser Frage.

[4]) De Trin. 1,14,c. 7.

[5]) l.c. 26.

[6]) l.c. art. 2.f. 30,4.

[7]) l.c. f. 37,1.

[8]) l.c. f. 35,2.

[9]) l.c. art. 3,f. 38,1.

Teil der Seele, wenngleich er gerne das Gedächtnis mit erwähnt.[1]) Vorerst wollen wir noch darlegen, wie sich nach Thomas der intellectus agens zur imago verhält. Fassen wir das Abbild, wie es habituell und somit unvollkommen in uns ist, dann gehört er nicht dazu. Nehmen wir es aber, wie es aktuell in uns ist, und durch erworbene Fertigkeiten vervollkommnet, dann müssen wir den intellectus agens notwendig mitzählen, weil wir solche Akte nur setzen und solche Fertigkeiten nur mit seiner Hilfe erwerben können.[2])

Thomas v. Str. stimmt in der Erklärung des augustinischen Ternars mit seinem Lehrer Aegidius überein, besonders bezüglich des Verhältnisses von intellectus agens und imago[3])

2. Das Verhältnis von Gedächtnis und Verstand

Thomas v. A. sind Gedächtnis und Verstand ein einziges Vermögen, die memoria fällt zusammen mit dem intellectus possibilis.[4])

Ganz ähnlich lehrt unser Straßburger. Erinnern (memorari) bezeichnet gegenüber dem Erkennen (intelligere) nichts anderes als die Fähigkeit, die species intelligibiles aufzubewahren. Eine und dieselbe Potenz vermag diese zu behalten und mit ihr sich zu betätigen. Beide Tätigkeiten sind auf einander hingeordnet wie das Unvollkommene zum Vollkommenen. Gedächtnis und Verstand sind also ein einziges Vermögen, wenngleich es wegen seiner verschiedenen Aufgaben in verschiedene Kräfte zerfällt.[5])

Nach dem hl. Thomas ist das Wiedererkennen sinnenfälliger Dinge oder Ereignisse als früher wahrgenommene und ihre Verlegung in einen bestimmten Zeitpunkt keine unmittelbare Betätigung des geistigen Gedächtnisses sondern kommt bloß mittelbar unter Beteiligung des sinnlichen Gedächtnisses zustande, das allein Einzelnes als solches aufbewahrt. Unser Autor aber geht über den doctor communis hinaus[6]) und schreibt dem geistigen Gedächtnis einen größeren Wirkungskreis zu. Es vermittelt ohne Rücksicht auf das sinnliche Gedächtnis die Erkenntnis des Einzelnen als eines Einzelnen und des Vergangenen als eines Vergangenen.[7])

---

[1]) 3,26,3,f. 41,1; 4,49,1,4,f. 188,4; 4,50,1,2,f. 205,1.

[2]) 1,3,2,4,f. 38,1.

[3]) Egenter, S. 10f.

[4]) S. th. 1,79,7.

[5]) 2,39,1,f. 194,4. Wie Aegidius der alten Schule des Augustinismus, so kommt Thomas von St. durch diese Unterscheidung der augustinischen Dreiteilung der neuen Schule der Nominalisten entgegen; nebenbei stützt er damit seine Lehre von der Erinnerung. Der Aquinate aber wiederrief in der S. th. 1,79,7 ad 1 eigens seine Unterscheidung von tres vires im Sentenzenkommentar. Vergl. Egenter, S. 10f.

[6]) l.c.f. 195,1. Est etiam advertendum, quod doctor communis positionem Avicennae pertractans (S. th. 1,79,6) dicit, quod si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, tunc oportet memoriam esse in parte intellectiva. Si vero de ratione memoriae sit, quod eius obiectum sit praeteritum, tunc memoria non in parte intellectiva, sed tantum in sensitiva, quae est apprehensiva particularium. Nam praeteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ideo ad conditionem particularis pertinet. — Sed quamvis primum istius distinctionis dictum simpliciter reputem esse verum; secundum tamen potest impugnari.

[7]) l.c. 195,2: Memoria intellectiva potest esse praeteriti, ut praeteritum est, et singularis, ut singularis est.

1. Die getrennte Seele, die kein sinnliches Gedächtnis besitzt, scheint eine Erinnerung an vergangene Einzeldinge zu haben. Augustin sagt, die Seligen erinnerten sich, in dieser Welt den Glauben gehabt zu haben. Ferner gedachte der reiche Prasser in der Hölle seiner Brüder in dieser Welt. 2. Die getrennte Seele kann die Schlußfolgerung ziehen: Dieser Mensch empfängt diese Strafe, weil er an jenem Tage diese Sünde begangen hat. 3. Unsere Schutzengel könnten uns weniger gut von den zukünftigen Gefahren bewahren, wenn sie der Erfahrung aus der Vergangenheit entbehrten. — Auch die Seligen würden sich nicht an das Leiden Christi und ihre Sünden erinnern und für die Erlösung nicht dankbar sein.

Stützen sich die vorhergehenden Beweise auf den Glauben, so leitet er zwei weitere aus der Erfahrung ab. 4. Wenn sich auch die Fürsorge (providentia) auf eine bestimmte Zeit, nämlich auf die Zukunft erstreckt, so ist sie doch im intellektuellen Teil der Seele. In gleicher Weise wird dann auch das Gedächtnis, insofern es sich auf Vergangenes als solches bezieht, ebendort sein können. 5. Der Intellekt kann das Einzelne und das Vergangene als solches erkennen,[1]) also muß auch dem Gedächtnis die gleiche Weite eigentümlich sein.[2])

Wird das sinnliche Gedächtnis dann nicht überflüssig? Gregor von Rim., sein Mitbruder und Zeitgenosse an der Pariser Universität, schloß aus der gleichen Betätigung — er gebraucht das Beispiel vom reichen Prasser — auf die reale Identität des sinnlichen und geistigen Gedächtnisses.[3]) Nein, beide bleiben nebeneinander bestehen, das sinnliche dem geistigen natürlich untergeordnet. Auf Grund der verschiedenen Erkenntnisobjekte sind sie ja immer noch wesentlich verschieden, wie aus der Widerlegung Avicennas erhellt, der das geistige Gedächtnis geleugnet hat.[4])

3. Der intellectus agens

Prägnant und kurz drückt sich Thomas über den intellectus agens, die tätige Kraft des Verstandes aus: Intellectus agens est quaedam naturalis potentia animae realiter distincta ab intellectu possibili.[5])

Zwei Tatsachen sind in dieser Bestimmung enthalten. I. Der tätige Verstand ist ein natürliches Vermögen in unserer Seele. Natürlich (naturalis) steht im Gegensatz zu rationalis und bezeichnet die notwendige Tätigkeit, die keiner vorausgehenden Vorbereitung und Bestimmung, etwa durch eine Spezies bedarf, sondern aus der Wesensanlage heraus so wirken muß und nicht anders wirken kann.[6]) Der Akt des intellectus agens entbehrt der Freiheit und untersteht nicht

---

[1]) Vergl. die nähere Darlegung S. 69ff.
[2]) 2,39,1,f. 195, 1 u. 2.
[3]) Würsdörfer, S. 30.
[4]) 2,39,1,f. 194,4.
[5]) 2,24,1,f. 174,1.
[6]) 3,23,1,f. 36,3: Intellectus agens est potentia naturalis et naturaliter agens; ideo est determinata ad unum, nec per consequens indiget habilitante nec determinante: sed intellectus possibilis est potentia rationalis et per consequens est ad opposita, propter quod indiget habitu determinante, Vergl. 2,24,4f. 175,3.

unserem Willen.[1]) Der intellectus possibilis dagegen, der mögliche Verstand ist eine potentia rationalis und somit nicht eindeutig bestimmt, er besitzt die Freiheit des Urteils.[2])

Dann erwähnt unser Autor an Hand des dritten Buches über die Seele von Johannes Grammaticus drei Meinungen, auf die wir jetzt nur kurz eingehen wollen.[3]) 1. Die einen identifizierten den intellectus agens mit dem universalen Intellekt, dem Schöpfer des Alls, mit Gott selbst. Plato soll dieser Anschauung gewesen sein. Außerdem huldigen ihr auch mehrere Christen.[4]) 2. Andere hielten ihn für eine (getrennte) Substanz, geringer als Gott und höher als unsere Seele. Der Erkenntnisakt entsteht nach den einzelnen Lehrern, wie Alexander v. Aphrodisias, Averroes[5]) und Avicenna auf verschiedene Weise.[6]) 3. Themistius nimmt einen zweifachen Verstand in der Seele an, den intellectus possibilis und den intellectus factivus. Beide erkennen, dieser immer actu, jener nicht immer actu.[7]) Aber entgegnet Thomas, jeder erfahre in sich, daß er nicht immer erkenne.

II. Der intellectus agens ist eine vom intellectus possibilis real verschiedene Potenz. Da nämlich das Wirkende (efficiens) und die Materie nie zusammenfallen, ferner das, was bewegt wird, von einem anderen bewegt wird,[8]) so konstituieren ein tätiges und ein leidendes Prinzip in jeder Natur real verschiedene Potenzen.[9])

1. Eine gegenteilige Auffassung, die auch Johannes Grammaticus zu vertreten scheint, faßt beide als einen Verstand, verschieden nur wie Vollkommenes und Unvollkommenes. Möglich heißt ein und derselbe Verstand, sofern er in Potenz, unvollkommen, ist, aber durch den Verstand eines anderen, etwa des Lehrers, aktuiert werden kann. Vollkommen, wenn er einen anderen Verstand, z. B. des Schülers aktuiert.[10])

Doch daraus würde folgen, daß ein nicht vom Lehrer unterrichteter Mensch den intellectus possibilis besäße und des intellectus agens ganz entbehrte.

---

[1]) 2,8,1,f. 147,3: Sicut patet de actu intellectus agentis, quo agit in nostrum intellectum possibilem, quem elicit sive velimus, sive non velimus. — Aureolus denkt anders. Der Wille kann nach ihm auch den intellectus agens zur Tätigkeit veranlassen. Dreiling, S. 113. Durandus verwirft den intellectus agens, 1 Sent., dist. 3, qu. 5, S. 27, 1.n. 3: Non est aliud activum a receptivo, quia intellectus possibilis sufficit et omnis alius intellectus superfluit. — Vergl. dazu Thomas v. Str. 2,24,1,f. 175,3,2°. Bei Gottfried v. Fontaines wird der intellectus agens überflüssig, weil dem Phantasma die ganze aktive Tätigkeit zukommt. Vergl. Anm. 5 S. 52.

[2]) Siehe Anm. 6 S. 42.

[3]) Vergl. S. 45ff.

[4]) Vergl. O. Keicher, S. 299: „Für Baco steht fest, daß der Intellectus agens nicht mit der Seele vereinigt ist, sondern nur intellectus separatus sein kann. Der Intellectus agens ist Gott selbst."

[5]) Vergl. S. 14f.

[6]) Vergl. darüber Schneider, S. 191ff., 21ff., 207ff.

[7]) l. c. S. 199.

[8]) Beweise aus Aristoteles.

[9]) 2,24,1,f. 174,1 u. 2.

[10]) Danach also kann der Verstand aus sich nicht zur eigenen Tätigkeit übergehen, außer er wird durch einen fremden Geist geweckt. Vergl. Kleutgen, Die Phil. der Vorzeit, 1. Band, S. 189ff und S. 205ff, wo dieser die Anschauung Günthers und der Traditionalisten widerlegt.

2. Nach einer „opinio moderna" bezeichnet intellectus agens und possibilis eine und dieselbe Potenz, jedoch in verschiedener Weise. Tätiger Verstand heißt sie, sofern sie selbst Formalprinzip der Erkenntnistätigkeit ist auf Grund der ihr von Gott anerschaffenen Fertigkeiten (habilitates). Möglicher Verstand aber, wie sie durch weitere Akte vervollkommnet werden kann. Eine Parallele bildet das geistige Strebevermögen, das bewegt und bewegt wird, aktiv und passiv ist, und doch nur eine einzige Potenz ist.

Diese Anschauung, die Thomas den Quodlibeta seines Mitbruders Jacobus v. Viterbo entnommen hat,[1]) wird noch gestützt durch die Argumente anderer, wohl Nominalisten,[2]) deren Beweise aus dem Ökonomieprinzip entspringen. Darauf antwortet Thomas. Ein und dasselbe ununterschiedene Vermögen kann nicht beim gleichen Objekt zugleich im Akt und in der Potenz sein, wie dies dem Verstand eigen sein muß; fertigt er doch erst die Species, um sie dann aufzunehmen. Der Vergleich zwischen Verstand und Wille stimmt nicht. Jener liefert dem Willen das Objekt, die ratio boni, vollendet, sodaß dieser es nicht erst zuzubereiten braucht.[3]) Der intellectus agens, dem es zukommt omnia facere ohne zu erkennen,[4]) ist also real verschieden vom intellectus possibilis, der omnia fieri ist und allein erkennt.[5]) Substanziell sind sie nicht verschieden, beide gehören ja der einen geistigen Seele an. Doch hebt unser Autor den Unterschied so scharf hervor, daß man fast glauben könnte, er wolle wirklich zwei verschiedene Potenzen und nicht bloß, wie Thomas v. A., zwei real verschiedene Kräfte (virtutes) der einen immateriellen Seele annehmen.[6]) Wir müssen die starke Betonung der Verschiedenheit wohl aus dem Gegensatz und aus der Abhängigkeit von den Arabern verstehen.[7])

Aegidius Romanus, sein Lehrer, scheint sich in einen Widerspruch zu verwickeln, weil er beide zwar in der Erkenntnis, aber nicht in ihrem Sein von einander abhängig sein läßt und doch zugleich behauptet, der intellectus agens sei die Form des intellectus possibilis[8]). Ganz ähnlich wie bei Thomas v. A. vervollkommnet auch nach unserem Straßburger

---

[1]) Quodl. 1, qu. 12. Vergl. S. 45f.

[2]) Über Aureolus, Durandus, Ockham, s. Federhofer, S. 56f.

[3]) 2,24,1,f. 174,3.

[4]) 2,24,4,f. 175,3: Intellectus agens nec iudicat nec intelligit, hoc enim convenit possibili intellectui.

[5]) l.c. 174,2.

[6]) Vgl. S. th. 1,79,4 ad 4: Unde nihil prohibet unam, et eandem animam, inquantum est inmaterialis in actu habere aliquam virtutem, per quam faciat immaterialia in actu abstrahendo, quae quidem virtus dicitur intellectus agens, et aliam virtutem receptivam huiusmodi specierum, quae dicitur intellectus possibilis . . .

Thomas v. Str. 2,24,1,f. 174,3: Res enim in phantasia existentes, sunt potentia intelligibiles, nec possunt actu recipi in intellectu possibli nisi fiant actu intelligibiles: igitur secundum aliam et aliam potentiam istae oppositae conditiones conveniunt ipsi animae intellectivae.

l.c. Respectu unius simplicis operationis concurrunt bene plures potentiae quarum una se habet active, alia vere passive.

[7]) Immerfort zitiert er Averroes.

[8]) Vergl. Egenter, S. 43f.

die in der Kraft des intellectus agens abstrahierte Spezies den intellectus possibilis, während der erstere ihn erleuchtet.[1]) Nur als causa efficiens wirkt er auf den intellectus possibilis ein, nicht aber als causa formalis.[2])

III. Ursprung der intellektuellen Erkenntnis.

1. Die Potenzialität des Verstandes. Ablehnung angeborener Begriffe.

Wenn in der Hochscholastik von der Potenzialität die Rede ist, dann tritt auch der Formbegriff auf. Er hat auch eine Rolle gespielt um den Ursprung unserer intellektuellen Erkenntnis zu erklären.

Über die Entstehung der Naturform, so hebt Thomas v. Str. hervor, gab es drei Meinungen: Nach Anaxagoras existieren bereits alle Formen vollständig in den Dingen vor der Entstehung.[3]) Avicenna dagegen läßt sie gänzlich von außen durch eine Intelligenz geschaffen werden, die er Formgeber nennt. Aristoteles schlägt einen Mittelweg ein: teilweise sind die Formen in der Potenz der Materie enthalten, teilweise stammen sie von außen, nämlich von der tätigen Kraft, die die Materie umwandelt.[4])

Die Anschauung über die Entstehung der Naturformen überträgt man dann auf die Anlage des Verstandes. Plato glaubt, daß uns die Wissenschaften von Natur angeboren oder anerschaffen sind. All unser Erkennen ist ein bloßes Wiedererinnern.[5])

Interessant ist es nun zur Zeit unseres Scholastikers in der Augustiner-Eremitenschule eine Ansicht zu finden, die mit der platonischen verwandt ist und die spätaugustinische erneuert. Es ist Jacobus von Viterbo, über den Geyer noch schreibt, daß er in seinen Lehranschauungen die Wege des Aegidius wandle.[6]) Thomas v. Str. bekämpft ihn jedoch ausdrücklich.

Während die Aristoteliker intellectus agens und possibilis real unterschieden, um die Entstehung der intellektuellen Erkenntnis darzulegen, dünkt Jacobus eine alte Anschauung am vernünftigsten, die insbesondere Augustinus und Boethius vertreten.[7]) Beide Intellekte sind identisch; der einen Potenz kommen eben nur verschiedene Betätigungsweisen zu wie dem Willen, der auch nur eine Potenz ist,[8])

[1]) 2,24,1,f. 174,3; 1,3,2,4,f. 38,2.

[2]) 4,49,2,1,f. 189,3: Sed omnem causalitatem intellectus agentis, quem habet super intellectum possibilem, Deus potest supplere sine intellectu agente, cum talis causalitas reducitur ad genus causae efficientis.

[3]) 23,2,f. 37,1. Vergl. H. Meyer, Geschichte der alten Phil. S. 48: „Richtiger wäre es, statt von Entstehen von Mischung und statt von Vergehen von Auflösung zu reden."

[4]) l.c.

[5]) l.c.

[6]) Ueberweg-Geyer, S. 546.

[7]) Quodlibeta 1 qu. 12, cod. vat. lat. 982f. 30, colum. 1. Diese Quaestio schrieb mir ein Mitbruder, Dr. Pater Ferdinand Lang in Rom, in gütiger Weise auf meine Bitte hin ab.

[8]) l.c. Est autem modus talis, quod intellectus agens est quidem animae aliqua potentia rationalis non tamen alia secundum rem absolutam ab intellectu possibili, sed una et eadem potentia et dicitur possibillis et agens, licet non eodem modo, quod quidem faciliter potest intelligi et explicari, si considerentur, quae superius in quaestione de voluntate dicta sunt. Vergl. 30,3. Leider ist uns die Quaestio über den Willen (wahrscheinlich q. 7) nicht zugänglich.

Agens heißt der Verstand, weil sich die Seele durch ihn zum Erkennen bewegt.[1])

Rein passiv, wie die Materie zur Form, verhält sich der Verstand überhaupt nie.[2]) Die Seele besitzt in sich aptitudines, Anlagen, die sie aus sich zum aktuellen Erkennen befähigen. Verfällt man aber damit nicht in den Irrtum Platos? Dieser irrt allerdings darin, daß er eine Praeexistenz der Seele annahm, in der sie aktuales Wissen besessen hat, und daß all ihr Lernen in der Vereinigung mit dem Leibe nur in einem Wiedererinnern besteht. Ein solches Wiedererinnern ist unser Lernen nicht.[3]) Die Wissenschaften sind ja der Seele vor der Vereinigung mit dem Leibe nicht angeboren, sodaß sie sich im aktualen Erkennen nur daran zu erinnern hätte. Wohl aber werden der Seele von Anfang an gewisse natürliche Anlagen zur Wissenschaft anerschaffen, wodurch sie sich zum aktuellen Erkennen bestimmt. Im unvollendeten Erkenntnisakt befindet sich die Seele fortwährend, und immer in der Potenz zum vollendeten Akt. Nur bezüglich dieses vollkommenen Aktes gleicht sie einer Tafel, auf der aktuell nichts geschrieben steht.[4]) In soweit trifft die Lehre Platos die Wahrheit. Darum darf man sie auch nicht verachten, zumal da Plato ein so ausge-

---

[1]) l.c. 30,3. Secundum igitur hunc modum dicendi patet, quod intellectus agens est aliquid animae, scil. potentia quaedam ipsius, per quam anima se movet ad intelligendum, non quia virtutem conferat phantasmatibus, magis autem ipsa a phantasmatibus excitatur.

In geschichtlich interessanter Weise führt er diese reale Unterscheidung in zwei Potenzen auf den Einfluß der Araber, besonders des Averr. zurück. L.c.f. 99,4. Nam, ut videtur, illa quae commentator Averroes dicit de intellectu agente separato, haec opinio nititur applicare ad quandam potentiam in nobis, quae applicatio an convenienter fieri possit satis est dubium. Die Ansicht des Aristoteles sei sehr unklar. Das bewiesen schon die vielen Meinungen. Leicht könnte auch er ihn für seine Meinung in Beschlag nehmen. L.c.f. 30,3. Wenn er auch zwischen beiden unterschiede, so wolle er damit keineswegs zwei Potenzen annehmen.

[2]) l.c. 30,1. Anima respectu huiusmodi actionum, quae sunt intelligere, sentire et appetere, habet se aliquo modo passive . . . non tamen pure passive, sed etiam active . . . ; l.c. 30,2: Mit Boethius verwirft er die Ansicht der Stoiker, qui dicebant animam in cognoscendo habere se pure passive, sicut materia respectu formarum. Thomas von Straßburg dagegen gebraucht öfter diesen Vergleich.

[3]) l.c. 31,1: et per consequens non quit, quod discere sit reminisci, quit tamen, quod animae in sui productione concreantur quaedam aptitudines naturales ad scientiam, per quas aptitudines movet se ad intelligendum in actu. Et hoc modo ponere scientiam innatam vel habitualem scil. secundum idoneitatem et aptitudinem, quae est actualitas quaedam incompleta, non est inconveniens.

[4]) l.c.f. 31,1: Ad id quod dicitur secundo quod anima est sicut tabula in qua est nihil actu scriptum dicendum est quod anima semper est actu intelligens secundum actum quendam incompletum, qui dicitur potentia naturalis vel aptitudo universalis et potest dici habitus, non quidem acquisitus, sed naturaliter inditus et, quia iste actus est animae connaturalis, ideo non dicitur anima esse in potentia ad illum actum, sed est in potentia ad actum completum . . . Antequam intelligat (scil. anima) sed est sicut tabula, in qua nihil est actu scriptum.

Vergl.f. 30,3. Sic igitur est dicendum quod secundum Anselmum non solum in voluntate sed etiam in intellectu et sensu distinguuntur instinctum et aptitudo instincti et usus instincti. . . . Instinctum autem in intellectu dicitur ipsa potentia intellectiva, quae est aptitudo quaedam generalis. Aptitudines autem instincti sunt quaedam aptitudines magis speciales fundatae super illam generalem. Usus vero instincti est actus potentiae.

zeichneter Philosoph ist.[1]) Nur so entgeht man dem Irrtum der Stoiker, nach denen sich die Seele beim Erkennen rein passiv verhält.[2])

Jacobus scheint mit Heinrich v. G. ziemlich übereinzustimmen, der die höchsten Prinzipien und Wahrheiten im habituellen Zustand nicht angeboren wissen will, sondern durch eine Anregung von außen erst in den aktualen und habitualen Zustand gelangen läßt. Deshalb ist er noch lange nicht aristotelisch, sondern ganz platonisch: „Dem Menschen ist die Erkenntnis der ersten Prinzipien von Natur aus zuerteilt." Nur durch die äußere Erfahrung muß sie geweckt werden, um in den bewußten Zustand zu gelangen.[3])

Den Phantasmen fällt bei Jacobus nur die Aufgabe zu, den Verstand per modum excitationis et inclinationis zu bewegen.[4]) Diese Einwirkung der Phantasie ist hinreichend, da sie durch die Seele mit dem Verstande natürlicherweise und unmittelbar verbunden ist.[5]) Man darf also streng genommen nicht sagen: die Phantasmen verhalten sich zum Verstand wie die sinnfälligen Gegenstände zum Sinn, sondern richtiger wie die Umwandlung im Sinnesorgan zur sinnlichen Fähigkeit.[6]) Ob Jacobus die aristotelisch-thomistische Abstraktion samt der Species ablehnt, möchten wir aus der uns zur Verfügung stehenden Quaestio heraus nicht bestimmt behaupten; höchst wahrscheinlich denkt er wirklich ganz augustinisch.[7])

Thomas v. Str. paßt diese Lehre ebensowenig wie dessen Anschauung über die materiellen Formen. Jener Doktor stelle die Präexistenz der körperlichen und geistigen Formen samt ihren Subjekten auf die gleiche Stufe.

1. Anerschaffene Anlagen, wodurch die Seele sich formal selbst bestimmen könnte, besitzt sie nicht. Ist doch der Verstand im Anfang eine tabula rasa, die nicht beschrieben ist.[8]) Wirklich anerschaffene Ideen besitzen wir auch nicht; sie könnten uns ja nicht verborgen bleiben.

---

[1]) l.c.f. 31,1.

[2]) l.c. Et sic patet quod ista positio non incidit in errorem Platonicorum, sed evacuat errorem Stoicorum et assequitur positionem doctrinae antiquorum et catholicorum doctorum.

[3]) Braun, S. 56,58f.

[4]) l.c. 31,2.

[5]) l.c. Phantasia autem, cum sit potentia quaedam ipsius animae, naturalem coniunctionem habet cum intellectu et immediatum ordinem ad ipsum. Die Colligantiatheorie, die wir bei Olivi finden, (Ueberweg-Geyer, S. 492) kennt Jacobus also auch schon.

[6]) l.c. 31,3. Et ideo melior esset similitudo, si diceretur, quod sic se habent phantasmata ad intellectum in movendo ipsum, sicut se habent immutationes organorum ad potentias sensitivas.

[7]) Augustinus kennt keine aristotelisch-thomistische Abstraktion.

[8]) 2,24,1,f. 174,3 ad 1: De aptitudinibus illis nihil curo ad praesens dicere: quia eodem modo possunt improbari sicut superius improbatae sunt incohationes formarum materialium in materia. (Sicher die Stelle 1,17,2,2,f. 73,2.) Iste enim doctor conformiter loquebatur de formis corporalibus et spiritualibus quantum ad praeexistentiam in suis subiectis. Nec etiam verum dicit in hoc, quod ait intellectum seipsum movere formaliter per formam sibi connaturalem seu naturaliter concreatam, quia sicut patet in tertio de anima t.c. 14 in primordio suae creationis intellectus est sicut tabula rasa in qua nihil est depictum.

2. Die geistigen Formen stammen auch nicht von der formverleihenden Intelligenz, wie Avicenna meint.[1])

3. Es bleibt nur die Ansicht des Aristoteles übrig, nach der uns die Prinzipien, der bloß potenziellen Anlage nach (aptitudo), von Natur aus gegeben sind.

Der menschliche Verstand ist also nicht von vornherein im Besitze seiner Erkenntnisse. a. Er ist nicht durch sich selbst aktuell erkennend; ist er ja an sich reine Potenz in genere intelligibilium sicut materia prima est pura potentia in genere entium, d. h. er ist zwar für jede Erkenntnis befähigt, besitzt aber aus sich keine bestimmte.[2])

b. Die Erkenntnisformen sind ihm auch nicht angeboren, wie wir eben gezeigt haben.[3])

Der Verstand muß also seine Erkenntnisse erwerben, indem er vom bloßen Zustand des Vermögen zum aktuellen Erkennen übergeht.[4]) Alles Erkennen ist Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten.[5]) Da der Verstand nur erkennt, was er in sich hat, so muß das Objekt mit dem Subjekt vereinigt werden. Nachdem dieses sich passiv verhält, kann nur jenem die Rolle einer tätigen Kraft zufallen. Der Gegenstand der Außenwelt bewegt als bewegende Ursache den Verstand.[6])

2. Der Beitrag der Sinneserkenntnis.

Das Außending beeinflußt den Verstand nicht direkt und unmittelbar. Die Verstandeserkenntnis setzt notwendig die Sinneserkenntnis voraus: Nihil est in intellectu, quin aliquo modo prius fuerit in sensu.[7]) Darum haben wir auch kein Wissen um einen Gegenstand, für dessen Wahrnehmung der Sinn fehlt. So hat der Blindgeborene keinen eigentlichen Begriff von der Farbe. Würde ferner die Phantasie zerstört, dann würde jede geistige Erkenntnis aufhören, weil der Erkennende die Phantasmata unbedingt anschauen muß.[8]) Unter den Phantasmen versteht er wie Aristoteles „die nicht äußerlich gesehenen, sondern innerlich wahrgenommenen sinnfälligen Erscheinungen von Gegenständen. Die Phantasmen sind mithin zwar real verschieden und getrennt, aber doch nicht auch in ihrer Form wesenhaft verschieden von den Wahrnehmungsobjekten.[9])

Die Phantasmen tragen nach Thomas v. A. schon einen gewissen Allgemeinheitscharakter. Baut er doch die Gewinnung des eigentlichen Verstandesbegriffes auf die Schätzungsgabe, die ratio particularis auf,

---

[1]) 3,23,2,f. 37,1.
[2]) 4,50,1,2,f. 205,1.
[3]) Siehe S. 47, Anm. 8.
[4]) 4,50,1,2,f. 205,1.
[5]) Siehe S. 33.
[6]) 4,50,1,2,f. 205,1.
[7]) 4,50,1,3,208,3 ad 7; l.c. 207,2: Intellectus humanus ad hoc, quod hic cognoscat ea, quae sub obiecto continentur, necesse requirit et praesupponit cognitionem sensitivam . . .
[8]) l.c. : Nam deficiente sensu deficit etiam scientia, quae est secundum illum sensum, ut patet 1 post. Etiam destructo solo organo phantastico, impediretur omnis cognitio nostra intellectiva, quia necesse est intelligentem phantasmata speculari. Quod utique verum est pro statu praesentis vitae . . .
[9]) Geyser, Über Begriff und Wesenschau, Phil. J., S. 42.

die dem Verstand die schematischen Allgemein-Bilder liefert. Was der Straßburger von dieser Kraft hält, läßt sich nicht genau feststellen. Der Verstand aber erfaßt selbst die Einzeldinge, vergleicht sie miteinander, kurz die Einzeldinge fallen in den Bereich seiner eigentlichen Tätigkeit mittels der Phantasmen. Einmal sagt er mit Aristoteles: Ex multis experientiis generatur unum universale, quod est principium artis et scientiae.[1])

Was heißt aber experientia? Nach Albert dem Großen ist die Erfahrung singularium cognitio.[2]) Thomas v. A. erklärt: Experientia fit ex multis memoriis.[3]) Unser Scholastiker trennt Sinn, Gedächtnis und Erfahrung.[4]) Er scheint beide Ansichten, wie Aristoteles selbst, zu vereinen, sodaß der Sinn des Satzes ist: Erst aus der anschauenden Beobachtung vieler einzelner Fälle entstehen singuläre Erfahrungsurteile und entsprechende Vorstellungen und unter Mitwirkung des intellectus agens schließlich ein Universale. Phantasie und Verstand könnten in ihrem Gegenspiel mit den fortwährend schwankenden Schalen einer Wage verglichen werden. Das einwirkende Außenobjekt wirft gleichsam immer wieder ein neues Gewicht in die eine Schale (Phantasie) und drückt sie dadurch nach unten. Die in die Höhe gezogene Schale muß aber wieder in die Tiefe gezogen werden, sonst tritt ja sofort Ruhe ein. Wer vollbringt diese Tätigkeit und in welcher Weise? Oder um mit unserem Scholastiker zu reden, wie geht das speculari phantasmata des Näheren vor sich?[5])

3. Der Abstraktionsprozeß.

Wir haben gezeigt, daß Assimiliation nur durch eine Erkenntnisform (Spezies) möglich ist, die mit der Natur des Erkenntnisvermögens übereinstimmt, dem Verstande entsprechend also immateriell sein muß, und daß das Erkannte im Erkennenden nur nach Art des Erkennenden ist.[6]) Der Sinn erkennt jedoch immer nur Einzeldinge. Auch die Phantasmen sind noch mit den Raumzeitlichen Bedingungen der Materie behaftet, sind materiell, da sie ja an ein körperliches Organ gebunden sind.[7]) Das eigentümliche und erste Objekt des Verstandes ist das Allgemeine, die Wesenheit der sinnfälligen Dinge ohne jene Zufälligkeiten.[8]) Das

[1]) 1 Met. 1,981a. Diese Stelle findet sich nicht wörtlich in der altlateinischen Übersetzung. Thomas v. Str. 4,2,1,1, fol. 64,1: Sed universale est spirituale, cum sit abstractum virtute spiritualis luminis ipsius intellectus agentis; nam intellectus agens facit universalitatem in rebus, ut ait Commentator.

[2]) S. th. 2,25,2. Nach Eisler, Wörterbuch. —

[3]) S. th. 1,54,5 ad 2. Vergl. die altlateinische Übersetzung.

[4]) Prima principia cognoscuntur per aliud, puta per terminos, via sensus, memoriae et experientiae . . . 1,3,1, ad arg. princ. f. 34,4

[5]) Vergl. 3,14,4, fol. 26,4: Hier betont Thomas besonders die gegenseitige Abhängigkeit von Phantasie und Verstand zur Erwerbung der Wissenschaften auf dem Wege der Erfahrung.

[6]) s. S. 33f. Vergl. 4, 50,1,2; S. 5 u. 1.

[7]) 2,24,2 fol. 174,2: Quidquid recipitur in re particulari materiali et extensa, est particulare, materiale et extensum; sed phantasma est quid particulare, materiale et extensum.

[8]) s. oben S. 31f.

Phantasma als solches vermag auf den Verstand nicht einzuwirken, weil keine Ursache eine Wirkung setzen kann, die sie nicht in sich hat.[1])

Wer überbrückt also die tiefe Kluft, die sich zwischen Sinn und Verstand auftut? Ein Steckenbleiben im anschaulich Gegebenen, ob in der inneren oder äußeren Erfahrung, liegt ihm gänzlich fern. Wie kann der Verstand von den sinnfälligen Dingen immaterielle Erkenntnisformen erhalten?

Die dazu nötige Kraft besitzt die Seele in sich selbst. Sie birgt in sich jenes Licht, das zu jeder geistigen Erkenntnis nötig ist.[2]) Dieses Licht ist der intellectus agens, der tätige Verstand.

A) Die Tätigkeit des intellectus agens.[3])

I. Der tätige Verstand abstrahiert nun die Species intelligibilis actione positiva.[4])

Potentielles kann nur aktuell werden durch wirkliche Tätigkeit, zumal dann, wenn Reales entsteht. Das Phantasma ist vor der Einwirkung des tätigen Verstandes nur dem Vermögen nach erkennbar (intelligibile), nachher wirklich erkennbar. Erleuchten ist eine positive Tätigkeit. Der tätige Verstand abstrahiert die Spezies intelligibilis nach Averroes durch Überstrahlung: wie das Licht der Sonne zu den Farben, so verhält sich der tätige Verstand zu den Phantasmen.

II. Doch wird durch diese positive Tätigkeit dem Phantasma keineswegs etwas Reales aufgedrückt, sodaß das Phantasma, das vorher die Phantasie informiert, nachher den intellectus possibilis zum Erkennen bestimmt.[5])

Dies ist unmöglich von Seiten des Phantasmas. 1. Ein Akzidenz kann nicht von einem Subjekt zum anderen wandern; der intellectus possibilis ist ein von der Phantasie getrenntes Subjekt. 2. Das Phantasma ist etwas Einzelnes, Materielles, Ausgedehntes, weil es an ein körperliches Organ gebunden ist; durch einen realen Eindruck verliert es diese Bedingungen nicht.

Unmöglich auch von Seiten des intellectus agens. 3. Der Verstand als geistiges Prinzip kann dem Phantasma gar nichts aufdrücken; ein materielles Subjekt nimmt kein rein geistiges Akzidenz auf. 4. Die dem Phantasma aufgedrückte Form kann nicht von außen stammen, dann müßte sie nämlich der intellectus agens erschaffen (creare); aber auch nicht aus dem Phantasma hervorgebracht werden — aus Materiellem wird nur Materielles, das nie den intellectus possibilis bewegen würde.

---

[1]) 3,14,1, fol. 25,1: Sensus nullo modo, seu nullam habet aptitudinem ad cognoscendum aliquod intelligibile . . . — 2,3,2,4, fol. 140,3: Licet propria sua virtute non possit agere ultra suam speciem (sc. phantasma) tamen in virtute intellectus agentis hoc potest.

[2]) 3,14,1, fol. 25,2: Lumen autem naturale est generaliter requisitum ad omnem intellectionem. — 4,49,2,1, fol. 189,3: Lumen naturaliter requisitum in cognitione naturali intellectus possibilis est ipse intellectus agens.

[3]) Über das Wesen des intellectus agens s. S. 42f.

[4]) 2,24,2, fol. 174,3.

[5]) l.c.

Und doch glaubt eine gegenteilige Meinung, auf Grund dieser Bewegung entstehe ein solcher Eindruck im Phantasma.[1]) Sie beweisen ihre Anschauung mit vielen Worten, aber wenig Gründen. Der Kern aller Reden ist: Nur durch einen formalen Eindruck könne etwas aus der Potenz herausgeführt werden — wohl analog dem Verhältnis von Materie und Form. Vor der Erleuchtung des intellectus agens ist das Phantasma nur dem Vermögen nach erkennbar, nachher wirklich erkennbar. Durch diese Erleuchtung muß ihm also etwas formaliter eingeprägt worden sein. Außerdem berufen sie sich auf Aristoteles und den Kommentator. Dazu sagt Thomas: Diese Worte gelten für die realen Formen, aber nicht für die intentionalen.[2]) Das Licht, das auf die Farben fällt, drückt ihnen nichts ein. Dennoch wird die Erkenntnisform der Farbe in der Gegenwart des Lichtes aktuiert, während sie ohne Licht notwendig in der Potenz verbleibt. Ähnlich steht es mit dem tätigen Verstande. Wenn er auch dem Phantasma nichts einprägt, so wird doch in der Gegenwart seines Lichtes vom Phantasma die Spezies intelligibilis abgelöst (derivatur). Diese wird dann, vom gleichen Lichte überstrahlt, die Form des intellectus possibilis, und stellt das Objekt als wirklich erkennbar dar.[3])

Andere Doktoren beschränken die Tätigkeit des intellectus agens bezüglich der Phantasmen auf eine bloß remotive. Der intellectus agens trennt nur die individuellen Eigenschaften von der Wesenheit so, daß sie dann ohne diese Bedingungen den intellectus possibilis verändern kann.[4])

Kurz entgegnet Thomas, daß jede remotive Tätigkeit eine positive voraussetze.[5]) Wenn er auch den Abstraktionsvorgang dieser Meinung nicht weiter erklärt, insbesondere den Grund für die Möglichkeit einer solchen Auffassung nicht angibt, so scheint uns doch sicher, daß Heinrich v. Gent unter die quidam doctores zu rechnen ist. Nach ihm vollzieht sich die Abstraktion solum per quandam separationem virtualem conditionum materialium et particularium, et illarum sequestrationem ab ipso,[6]) ohne einen formalen Eindruck im Phantasma.[7]) „Die ganze Abstraktion besteht . . . nur im Beiseitelegen der partikulären Eigenschaften und im Erfassen des Quidditativen, des Notwendigen, des Universalen," das als solches bereits im Phantasma existiert und durch die Sinnesorgane

[1]) l. c. 174,4: Ratione cuius motiones tenentes oppositam partem ponunt fieri huiusmodi impressionem. Probant autem isti huiusmodi impressionem fieri in phantasmate verbis multis, sed paucis rationibus. — Sicherlich meint er damit die arabische Ansicht über den getrennten Intellekt.

[2]) Über intentionale Formen vergl. S. 33.

[3]) l. c. 174,4.

[4]) l. c. Ponunt quidam doctores dicentes, quod operatio intellectus agentis circa phantasmata non est positiva, sed remotiva: quia huiusmodi actione fit quaedam separatio seu sequestratio conditionum individualium ab ipsa quidditate: ita quod ipsa quidditas praeter huiusmodi conditiones potest immutare ipsum intellectum possibilem.

[5]) l. c.

[6]) Vergl. Braun, Die Erkenntnislehre Heinrichs v. Gent, S. 25 Anm. 1: S. th. art. 53, qu. 2.

[7]) l. c. S. 33ff.

neben den Partikulareindrücken real-existierend aufgenommen wird.[1]) „Die Tätigkeit des intellectus agens besteht dabei auch im Beleuchten der Phantasiebilder; da jedoch die Wesenheit der Dinge und somit das Notwendige und Allgemeine schon real vorhanden ist, bedarf es keiner aristotelisch-thomistischen Abstraktion.“[2])

Nach unserem Straßburger erzeugt der intellectus agens nicht im eigentlichen Sinne das Universale,[3]) er sondert den besonderen Gegenstand des Verstandes ab von den individuellen Zufälligkeiten, die das Ding in der Wirklichkeit und in der sinnlichen Vorstellung hat. Ein Beispiel von ihm selbst möge uns den Vorgang erläutern. Die Milch ist weiß und süß zugleich. Das Auge nimmt jedoch nur die weiße Farbe (albedinem) wahr, ohne das Süße (dulcedinem), weil das unter der Einwirkung des Lichtes entstandene Erkenntnisbild nur jene enthält. Trotzdem nun das Phantasma den realen Gegenstand mit den partikulären Eigenschaften darstellt, bietet doch die durch die Kraft des intellectus agens vom Phantasma abgelöste Spezies intelligibilis nur noch die Quidditas rei phantasiabilis allein dem intellectus possibilis dar. Dieser nimmt sie subjektiv, d. h. dem Sein nach, in sich auf und erkennt dann das Wesentliche ohne das Zufällige.[4]) Scheint er aber dadurch nicht bedenklich in die Bahn Heinrichs v. Gent einzubiegen, bei dem numerisch dieselbe Vorstellung durch den intellectus agens des individuellen Charakters beraubt, in den möglichen Verstand übertragen wird? Wohl bildet der tätige Verstand die bewirkende Ursache (causa efficiens) des Möglichen[5]), aber nur ver-

---

[1]) l.c. S. 34.

[2]) l.c. S. 50 u. 52.

[3]) 1,3,2,34, fol. 38,2: Intellectus agens non proprie gignit universale, sed sequestrat et abstrahit ipsum ab individualibus conditionibus. — Heinrich v. Gent hat den gleichen Ausdruck, aber in anderer Bedeutung.

[4]) 4,50,1,3, fol. 208,2. — Vergl. Thomas v. Aqu. S. th. 1,85, art 1: Cognoscere vero id quod in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata.

[5]) 4,1,1, fol. 63,3 ccl.2: Nullum corporale est per se productivum realis effectus, qui est simpliciter spiritualis . . . Species derivata a corpore colorato non est effectus realis, sed intentionalis. Et eodem modo dicendum ad secundum de specie intelligibili . . . Das Phantasma ist also causa instrumentalis, quae attingit effectum principalis agentis non productive, sed tantum dispositive. Sicut in generatione hominis causa principalis est solus Deus, eo quod anima humana per creationem producatur. Die Tätigkeit des Menschen ist dabei nur die Bedingung (conditio sine qua non), ohne die Gott die Seele nicht schafft. Vergl. Jansen, Die Erkenntnislehre Olivis, S. 52,53: „Der Begriff „causa“ wurde im 13. Jahrhundert im weiteren Sinne genommen.“ Jedenfalls ist die Wirksamkeit des Intellectus agens sehr gesteigert, ganz ähnlich wie bei Averroes' getrenntem Intellekt. Engt er dadurch nicht die Kausalität der Phantasmen so sehr ein, daß er nahe an Suarez herankommt, nach dem die ganze abstrahierende Tätigkeit nur vom intellectus agens ausgeht? Vergl. Lehmen, II, 2, S. 297.

Die Grundlage für eine solche Auffassung war ja in seiner Zeit schon gegeben. Bei Olivi (Jansen, S. 77) leistet die Colligantia der Seelenkräfte das, was bei Aristoteles und Thomas die Phantasmen mit dem tätigen Verstand bewirken.

In de an. qu. 17.n. 10, das man bisher Scotus zuschrieb, ist der intellectus agens totalis causa respectu speciei.

Gottfried v. Fontaines sagt in Quodl. 1, qu. 7, 1.Teil, S. 20: Si dicatur quod licet intellectus possibilis sit activum et passivum, sed non sufficit ad agendum nisi praesente obiecto in phantasmate per intellectum agentem sub ratione intelligibilis, dicendum, quod hoc non est aliud, quam dicere, quod obiectum habet rationem principii activi

mittelst einer Spezies intelligibilis, die durch seine Tätigkeit entsteht und vom Erkenntnisakt real verschieden ist.[1]) Damit ist der große Trennungsstrich zwischen beiden gezogen.[2])

B) Die Notwendigkeit einer vom Erkenntnisakt real verschiedenen Spezies intelligibilis.

Wir haben früher schon darauf hingewiesen, daß die Assimilation verbunden mit der Passivität des Erkenntnisvermögens eine Spezies erfordere, die lediglich repräsentativen Charakter hat und die eigentliche Erkenntnis vorbereitet, sich also, wie Thomas sagt, vom Erkenntnisakt real unterscheidet.[3])

Unserem Scholastiker wird es nun schwer, seine Ansicht darzulegen, weil die Termini: species intelligibilis, species impressa et expressa, habitus, intellectio, ipsum intelligere bei den einzelnen Gelehrten ganz verschiedene Gegenstände bezeichnen: Ein Merkmal des allmählichen Verfalles der Scholastik.[4]) Wenn unser Straßburger z. B. nie den Ausdruck species expressa gebraucht, wohl um nicht mißverstanden zu werden — so wollen wir uns der Klarheit wegen der scholastisch-thomistischen Terminologie bedienen.

Große Doktoren identifizierten den Erkenntnisakt mit der species intelligibilis, die dem Verstand vom Objekt aufgedrückt wird.[5]) Thomas entnimmt vorzüglich Gottfried von Fontaines, Heinrich v. Gent die Gegenargumente, die auch bei den späteren Leugnern der Spezies, den Nominalisten Aureolus, Durandus, Gregor v. R. und Ockham, die gleichen blieben.[6])

Unter den vielen Beweisen, die jene Lehrer für ihre Ansicht vorbringen, wollen wir nur einige mit der Widerlegung durch Thomas anführen.

Einwände:

1. Jedes Erkenntnisvermögen befindet sich in der Potenz zu keinem anderen als zum Erkenntnisakt. (a) Die Seele ist durch den intellectus possibilis in der Potenz zur geistigen Spezies; (b) diese muß also mit dem Erkenntnisakt (ipsa intellectio seu actus cognoscendi ipsius intellectus) zusammenfallen. (c)

---

respectu actus intelligendi. Si dicatur, quod verum est, quod obiectum aliquo modo habet rationem principii activi, sed ut causa sine qua non, non autem ut causa per se, non valet; . . . Sed obiecto praesente intellectui ipse intellectus fit in actu in quo non erat obiecto absente. Vergl. bes. Jacobus v. Vit. oben S. 47f.

[1]) 4,50,1,2, fol. 205,1: Intellectus hominis non potest intelligere ea, quae sunt extra se, nisi mediante intelligibili specie ab actu intelligendi realiter differente.

[2]) Vergl. S. 50ff.

[3]) Vergl. oben S. 33f., ferner Anm. 1 oben.

[4]) Vergl. de Wulf-Eisler, S. 371: Über den Verfall der Sprache und Änderung der Methode.

[5]) 4,30,1,2, fol. 205,1: Sed contra praedictam conclusionem sunt quidam magni doctores, dicentes, quod actus intelligendi non sit aliud quam ipsa species intelligibilis ipsi intellectui impressa ab obiecto.

[6]) Leider sind uns die letzten Quodlibeta (IX, q. 19, 10, q. 12) Gottfrieds von Fontaines nicht zugänglich, wo er die Frage über die Spezies noch ausführlicher behandelt als im ersten (q. 9, q. 7).

2. Unterschiede sich die Spezies vom Erkenntnisakt (a), dann würde der Verstand erkennen, bevor er die Spezies besäße (c), da jede Bewegung im Verstand ein Erkenntnisakt ist. Doch c schließt einen Widerspruch ein, weil die Spezies für jene, die sie annehmen, dem Erkenntnisakt ursächlich vorausgeht.

3. Unmöglich würde der Verstand mittels einer Spezies einen weißen Stein erkennen. Denn er müßte ihn erfassen, entweder durch die Spezies des Steines (a) oder des Weißen (b) oder durch die Spezies von beiden (c). Keiner der drei Wege ist gangbar: a) Die Spezies des Steines stellt nur den Stein dar ohne die weiße Farbe, b) die Spezies des Weißen nur die weiße Farbe ohne den Stein und endlich c) der Verstand kann nicht durch mehrere Spezies zugleich bestimmt werden.

4. Unser Verstand ist rein passiv beim Akt des Erkennens. Einer Spezies bedürfte er nur, um durch sie bestimmt, den Akt des Erkennens aktiv setzen zu können.[1]) Daß der Verstand dabei wirklich nur passiv ist, geht aus folgenden Argumenten hervor, die zunächst den Verstand (a u. b) und dann das Objekt (c u. d) betrachten.

a) Erkennen ist gleichsam ein Leiden. Der Verstand ist nur leidend, wenn er den Erkenntnisakt rein passiv aufnimmt. b) Ein und dasselbe kann sich bezüglich des Gleichen nicht aktiv und passiv verhalten; der Verstand wird aber durch den Erkenntnisakt auf passive Weise vervollkommnet. c) Das Objekt ist beim Erkenntnisakt allein aktiv, wenn auch das Wort intelligi eine passive Form ist. d) Wer etwas aufnimmt (recipere), verhält sich passiv. Darum heißt unser Verstand erkennend, nicht weil er den Erkenntnisakt verursacht, sondern ihn aufnimmt; andernfalls müßte auch der intellectus agens das Objekt und das Phantasma erkennen.

5. Ist das Wirkende dem Leidenden überhaupt (per se) gegenwärtig, dann erfolgt ohne weiteres die Wirkung (a). Das Objekt, das beim Erkennen aktiv sich betätigt, ist mittels des vom intellectus agens erleuchteten Phantasma dem intellectus possibilis präsent, der sich beim Erkennen passiv verhält. (b) Neben diesen Dreien, Phantasma, intellectus agens und possibilis, ist eine Spezies impressa überflüssig. (c)

6. Einige nehmen eine Spezies expressa an und verstehen darunter das vom intellectus agens erleuchtete Phantasma, lehnen aber die Spezies impressa nach dem Ökonomieprinzip ab.[2])

---

[1]) l.c. 205,2: Intellectus noster habet se pure passive, respectu actus intelligendi . . . nulla alia apparet necessitas ponendi speciem praecedentem actum intelligendi, nisi ut intellectus specie informatus active possit elicere actum intelligendi.

[2]) l.c. 205,3: Praeterea sunt quidam, qui quamvis ponant speciem expressam, quam dicunt ipsum phantasma ut illustratum est lumine intellectus agentis tamen negant omnem speciem impressam ipsi intellectui possibili: quia frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora. Vergl. Braun, S. 41, Anm. 2: Quodlibeta 4, q. 21, f. 136, H: Intellectus vero materialis ab obiecto nullam recipit speciem impressivam, sed solum expressivam, qua de potentia intelligente fit actu intelligens. Braun bemerkt dazu: „Da für jenes Element, welches die psychische Immutation bewirkt, der Name einer species intelligibilis oder species expressa geläufig war, spricht auch Heinrich in seiner Erkenntniserklärung von einer species intellegibilis, species expressa oder expressiva und species repraesentativa . . . " obgleich er „jede species intelligibilis verwirft."

7. Eine species impressa ist nur erforderlich um die zu erkennende Sache zu vergegenwärtigen. Die Spezies ist aber dann zweimal Ursache der gleichen Art. a) Sie ist vom Objekt verursacht und b) selbst Ursache für die Gegenwart des Objektes. Dieser Zirkelschluß ist jedoch falsch.

Widerlegung:

Hier wollen wir von den schon erwähnten Beweisen für eine Spezies absehen,[1]) Thomas' Gegengründe kurz zusammenfassen und dann die Einwände lösen.

1. Die Spezies intelligibilis unterscheidet sich vom Erkenntnisakt, weil sie ja nach demselben im geistigen Gedächtnis zurückbleibt.[2])

2. Nach dem Kommentator verhält sich die Materie zu den partikulären Formen wie der Verstand zu den universellen. Jene bestimmen die Materie zum Akt nur, wenn sie in ihr aufgenommen werden. So rufen auch diese d. h. die Spezies, welche die Wesenheit im Allgemeinen darstellen, erst durch ihre Tätigkeit den Erkenntnisakt hervor.

3) Der Verstand ist beim Erkenntnisakt nicht rein passiv, er ist auch aktiv. Der Akt geht nicht vom bloßen Verstand aus (nudo intellectu), sondern von dem durch die geistige Spezies informierten. Denn es scheint unmöglich, daß sich ein und dasselbe Vermögen in gleicher Hinsicht aktiv und passiv verhält; also ist er nur passiv ohne die Spezies, aktiv mit ihr.

Der Verstand kann beim Erkennen gar nicht rein passiv sein; denn a) das Erkennen wäre eher ein actus transiens als immanens, was offenbar unmöglich ist. Immanens ist ein Akt, der im Tätigen bleibt. Wäre also der Verstand beim Erkennen nicht tätig, dann vollzöge es sich nicht in ihm. b) Der Verstand leitet die anderen Vermögen der Seele durch sein Erkennen. Lenken setzt aber eine Tätigkeit voraus. c) Der intellectus possibilis überlegt, bildet Begriffe und zieht Schlüsse und Folgerungen; er muß aktiv tätig sein (operans).[3]) d) Reine Passivität hebt die Willensfreiheit auf. Vernünftigkeit und Freiheit sind korrelative Begriffe, beiden kommt die Entscheidung über Gegenteiliges zu. Ein rein passives Vermögen ist eindeutig bestimmt; es hat keine Herrschaft über seinen Akt.[4]) e) Die Seele betätigt sich und erkennt nach Aristoteles

---

[1]) Vergl. oben S. 49ff.

[2]) 4,50,1,2,f. 205,1.

[3]) l.c. Omnia illa sonant in operationem. Dies scheint gegen Gottfried von Fontaines gerichtet zu sein, der in quodl. 1, q. 7 T. 2, S. 18 sich diesen Einwand macht und ihn widerlegt.

[4]) l.c. 205,4. Si intellectus esset pure potentia passiva, tunc non esset potentia rationalis. Falsitas consequentis omnibus est nota. Consequentiam probo. Quia potentia, carens libertate, non est rationalis: sed potentia pure passiva caret libertate. Maior patet, quia potentiae, quae sunt oppositorum, sunt liberae: sed potentiae rationales sunt oppositorum, ut patet 9 meth. t.c. 3. Patet etiam minor, quia potentia pure passiva nullum dominium habet super actum, respectu cuius dicitur pure passiva et per consequens non est libera respectu talis actus. Bei diesem Text erinnerten wir uns unwillkürlich an die Ausführungen unseres geschätzten Lehrers, Prof. Dr. H. Meyer, über die Willensfreiheit bezw. über die Widerlegung des Determinismus, aufgebaut gerade auf die Tätigkeit des Verstandes. Urteilen heiße Stellung nehmen zu einer Beziehung, entscheiden, ob ein Sachverhalt einem Gegenstand zukomme oder nicht. Der Determinist könne kein wahres Urteil fällen, ob es eine Wahrheit gebe oder nicht, folglich auch nicht, ob der Wille determiniert sei oder nicht.

durch den intellectus possibilis; tätig sein (operari) kann kein rein passives Vermögen.

Lösung der Einwände:

ad 1) Der Erkenntnisakt kann zweifach verstanden werden. Formaliter bezeichnet die wirkliche Erkenntnis den Erkenntnisakt, dispositive kann man jede Vervollkommnung, die unmittelbar die Erkenntnis vorbereitet, Erkenntnisakt nennen. Im ersten Fall ist a nicht richtig, weil der Verstand in der Potenz zu vielen Fertigkeiten ist, die formal nicht der Erkenntnisakt sind, wohl aber in vollkommener Weise dazu beitragen. Im zweiten Fall ergibt sich nur, daß die Spezies den Verstand auf den Erkenntnisakt vorbereitet.

ad 2) Den Schluß könnte man bei der habituellen (undeutlichen) Selbsterkenntnis zugeben, weil sich nach Augustin der menschliche Geist immer erkennt. Bei der aktuellen und klaren Erkenntnis geht die stattfindende Bewegung vom Phantasma aus und ist nicht innerlich im Verstand. Ferner besteht der Erkenntnisakt nicht bloß in einer Aufnahme (species impressa), sondern auch in einem Ausdruck (species expressa).

ad 3) Der Verstand erfaßt den weißen Stein durch die Erkenntnisbilder des Steines und der weißen Farbe, insofern sie auf einander hingeordnet sind als Bestimmendes und Bestimmtes (informans — informatum). Er kann auch von mehreren Spezies zugleich informiert werden, wenn zwischen ihnen eine Beziehung vorhanden ist.[1])

ad 4) Unser Verstand ist nicht rein passiv. Er nimmt den Akt des Erkennens zwar auf (recipit), ruft ihn aber auch hervor (elicit). Andernfalls wäre das Erkennen gar keine operatio vitalis, die immer von einem aktiven Prinzip ausgeht, sondern eher eine passio vitalis, was gegen die Ansicht des Philosophen und vieler Heiligen ist.

ad a) Das Erkennen ist zwar passiv, aber nicht rein passiv. Von passio spricht man, wenn ein immanenter Akt vom Tätigen aufgenommen wird, von actio, wenn er von ihm ein Sein erhält.

ad b) Aktiv und passiv kann sich ein und dasselbe (Vermögen) bezüglich des gleichen und auf gleiche Weise nicht verhalten, wohl aber in verschiedener Weise. Ein und derselbe Verstand, der intellectus possibilis nämlich, ruft, von der Spezies bestimmt, den Erkenntnisakt hervor und betätigt sich aktiv. Dann nimmt er den hervorgerufenen Akt wieder in sich auf und empfängt in dieser Passivität seine Vollendung.

ad c) Der Verstand besitzt viel mehr Aktivität hinsichtlich seiner selbst als das Objekt gegenüber dem Verstand. Die Aufnahme des Objekts ist eben noch nicht der Erkenntnisakt.

ad d) Erkennend ist nur der intellectus possiblis, weil er allein elicitive causat intellectionem.

ad 5) Nicht jede Gegenwart des Wirkenden genügt dem Leidenden um eine actio zustande kommen zu lassen. Jenes muß mit seiner Kraft

[1]) 3,23,1,f. 36,2, ad 5: Ad probationem dicendum, quod nihil repugnat plures formas intentionales solo numero differentes simul esse in eodem. Thomas von Aquin dagegen nimmt an, es sei unmöglich, daß im Verstande zugleich mehrere Spezies seien. S. th. 1,85,4. Vergl. Stöckl, S. 454. Doch können deshalb noch nicht 2 Akte zugleich sein.

dieses berühren. Darum kann das Phantasma wegen seiner Materialität ohne eine davon abstrahierte, im Verstand aufgenommene Spezies[1]) den Erkenntnisakt im intellectus possibilis nicht auslösen.

ad 6) Die Notwendigkeit einer Spezies impressa ergibt sich aus der vorausgehenden Lösung.

ad 7) Auf die gleiche Art könnte man beweisen, daß auch die Spezies expressa nicht Ursache für die Gegenwart des Objektes ist. — Tatsächlich ist jedoch der Gegenstand Ursache für die Gegenwart der Spezies und umgekehrt die Spezies Ursache für die Gegenwart des Gegenstandes, aber in verschiedener Weise: a) die Spezies erhält ihr Sein vom Gegenstand (genus entitativi). b) Die Spezies stellt den Gegenstand nur dar (genus repraesentátivi).[2])

C) Der eigentliche Erkenntnisakt (actus secundus).

Im vorhergehenden Abschnitt mußten wir bei der Behandlung der Notwendigkeit einer Spezies intelligibilis impressa bereits den Erkenntnisakt (intellectio, actus cognoscendi) berücksichtigen. So wollen wir hier die Tatsachen noch einmal zusammenfassen und die Anschauung unseres Scholastikers zeitgeschichtlich würdigen.

Der intellectus possibilis nimmt die Spezies intelligibilis, die der intellectus agens mit dem Phantasma bewirkt, in sich dem Sein nach auf und erhält dadurch die letzte Ausrüstung zum Erkenntnisakt.[3]) Das Erkennen ist jedoch kein bloßes Leiden und Empfangen (passio), sondern eine Tätigkeit (actio), weil es eine vitale Tätigkeit ist.[4]) Der informierte Verstand geht also in Tätigkeit über (operatio), indem er den eigentlichen Erkenntnisakt hervorruft. Dadurch bemächtigt er sich des Objekts und verähnlicht sich ihm. Dieser hervorgehende Akt ist aber von der Spezies impressa verschieden, er ist ja die Frucht der Spezies impressa und des intellectus possibilis.[5]) Bei der Sinneserkenntnis sind Spezies impressa und Wahrnehmungsakt identisch.

Mit diesem hervorgerufenen Akt ist die Erkenntnistätigkeit des Verstandes noch nicht zum Abschluß gelangt. Vielmehr nimmt der

---

[1]) Mit diesem langen Ausdruck beschreibt Thomas nur die species intelligibilis impressa.

[2]) l.c. 206,3.

[3]) 4,50,1,2,f. 205,3, pr.: species repraesentantes rei intelligibilis quidditatem . . . quod receptae in intellectu, determinant ipsum intellectum ad actum. L.c. seco.: Actus intelligendi non procedit a nudo intellectu, sed procedit ab intellectu informato specie intelligibili.

[4]) l.c. 206,2 ad 9: . . . Potentia pure passiva non est elicitiva, sed solum receptiva; sed intellectus non solum recipit, verum etiam elicit actum intelligendi. Si enim datur oppositum, tunc talis actus intelligendi non esset operatio vitalis . . . Ista consequentia patet, quia operatio vitalis est a principio vitali activo; si enim esset a tali vitali principio, quod solum est passivum, tunc non diceretur operatio vitalis, sed magis deberet dici passio vitalis.

[5]) l.c. 206,2 ad 9.: Ad secundam probationem, quod maior est falsa, de omni tali potentia, quae recipit in se suam propriam operationem, quam elicit. Idem enim intellectus ut habet aliquid actualitatis et ut informatus est intelligibili specie, elicit actum intelligendi et sic fundat relationem activi.

Verstand seinen eigenen Akt in sich auf und wird dadurch vervollkommnet.[1]) Leider erklärt uns Thomas diesen Vorgang nicht näher. Etwas Licht fiele auf unseren Gegenstand, wenn wir jene Stellen benützen dürften, in denen er von der memoria und intelligentia spricht. Da beide aber dem Sein nach identisch sind,[2]) nur in der Tätigkeitsweise sich unterscheiden, so daß der actus memoriae, der dem actus intelligendi vorausgeht,[3]) mit der Aufnahme der Spezies impressa im intellectus possibilis zusammenfällt, so scheint dem nichts im Wege zu stehen.[4])

Das Gedächtnis (informierter Verstand) bringt eine neue Spezies, die der Spezies im Gedächtnis ähnlich ist, im intellectus possibilis hervor, doch muß dieser vom intellectus agens dabei erleuchtet werden.[5]) Diese neue Species, genita in intellectu possibili = expressa, heißt auch verbum, conceptus.[6])

Das „innere Wort", „dieser Begriff" ist vom Erkenntnisakt irgendwie verschieden; er entsteht ja erst aus dem Akt, den der Verstand in sich aufnimmt und sich dadurch vervollkommnet. Nun erst ist der Erkenntnisakt vollendet, der Verstand erkennt seinen Gegenstand wirklich.[7]) Daher nennt Thomas den Erkenntnisakt ein informans potentiam intellectivam[8]), ein quoddam accidens spirituale,[9]) also eine „Qualität", weil er eine Vollkommenheit ist, die ihren Träger vervollkommnet. Da dieser Akt notwendig einen Terminus verlangt, den Erkenntnisgegenstand, der durch ihn bewußt erfaßt wird, wird er im Gegensatz zu den absoluten Qualitäten, wie z. B. der Farbe, eine Tätigkeitsqualität genannt (qualitas operativa).[10]) Es bleibt noch die Frage, ob Thomas dieses innere Wort als Medium in quo betrachtet, als einen Spiegel, in dem der Verstand den Gegenstand erkennt, indirekt also, oder als Medium quo, durch das er ihn direkt erfaßt.

---

[1]) l. c. et idem intellectus ut deficiens a pura actualitate recipit in se actum a se elicitum et perficitur eo, et sic fundat relationem passivi.

[2]) S. o. S. 41.

[3]) 2,39,1,f. 194,4 ad 2: Cum memorari ut distinguitur contra intelligere, non sit aliud quam speciem intelligibilem conservare et eadem potentia possit speciem conservare et operari secundum eam, ut patet etiam in oculo corporali, qui alio modo speciem retinet et videt secundum eam, eidem potentiae possunt competere plures actus, quorum tamen unus ordinatus ad alterum sicut imperfectus ad perfectum; ideo actus memoriae praecedere potest actum intelligentiae, sicut eiusdem rei actus semiplenus praecedit actum plenum.

[4]) Vergl. Egenter, S. 56 u. 57, der ähnliche Stellen des Aegidius ebenfalls für die ursprüngliche Erkenntnis heranzieht, weil sie Aegidius im weiteren Sinne versteht.

[5]) 1,3,2,4,f. 38,2, ad 2.: Intellectus agens non proprie gignit universale, sed sequestrat et abstrahit ipsum ab individualibus conditionibus. Et ideo verbi gignitio proprie attribuitur fecundae memoriae, quae tamen fecunda non esset, nisi mediante abstractione intellectus agentis speciem recepisset. Nec etiam memoria similitudinem speciei suae, sc. speciem genitam in intellectu possibili posset producere, nisi intellectus possibilis lumine intellectus agentis ad hoc disponeretur.

[6]) 2,8,1,f. 148,1 ad 4: Ex actu intelligendi gignitur in nobis verbum.

[7]) l. c. quinto: Potentia (sc. intellectus possibilis) est verbi formativa et sui conceptus expressiva.

[8]) 2,7,2,f. 145,2.

[9]) l. c. scdo.

[10]) Sladeczek, S. 206. Vergl. Suarez, de an. 1.3.c. 3, Nr. 4: Ostendimus in actionibus immanentibus esse distinguendam rationem qualitatis a ratione productionis, ut est productio. Dazu Disp. met. 48, sec. 2.

Während Thomas v. A. und Aegidius von einem Speculum sprechen,[1]) verwendet Thomas von Str. niemals diesen Ausdruck, obgleich damals die Thomisten die indirekte Erkenntnis durch das innere Wort vertraten, die Scotisten die direkte.[2])

Auch uns scheint, daß Thomas v. Str. das innere Wort modal verschieden sein läßt von der actio des Verstandes, weil es ja eine productio ist, dagegen nicht real verschieden vom Akt, da es ja seine Qualität ist, die Aktqualität.[3]) Warum er nichts von dem Medium quo und in quo in diesem Zusammenhang berichtet, ist sehr merkwürdig. Wollte er den Gegensatz zu seinem Lehrer nicht hervorheben? Erwähnt er deshalb die Spezies expressa nie, weil er keine im üblichen Sinn der Thomisten annimmt?

Klarer wird der Standpunkt unseres Scholastikers, wenn wir ihn in seine Zeit hineinstellen. Thomas v. Str. legt ein starkes Gewicht auf die Aktivität des intellectus possibilis. Um diese Betonung der Spontaneität des Verstandes zeitgeschichtlich würdigen zu können, müssen wir bedenken, daß über die Tätigkeit des Verstandes bezüglich der ersten Erkenntnis verschiedene Meinungen bestanden, die wir zum Teil allerdings schon gestreift haben.

1. Gottfried v. Fontaines leugnet jede Aktivität des Verstandes, das Objekt allein löst den Erkenntnisakt aus.[4])

2. Heinrich v. Gent dagegen spricht der Spezies und damit dem Objekt jeden wirklich ursächlichen Einfluß ab und schreibt dem Verstande die ganze Aktivität beim Erkenntnisakt zu. Die Gegenwart des Objektes genügt zum Akt.[5])

3. Scotus bekämpft Thomas v. A., weil er dem Verstand keine eigentliche Wirksamkeit zuerkenne. Der Erkenntnisakt gehe von der durch die Spezies informierten Potenz aus, aber so, daß die Spezies die ganze Wirkursache sei.[6]) Seiner Anschauung nach zerfällt die abstrak-

---

[1]) Thomas v. A., opusculum de nat. verbi intellectus. Aegidius, quodl. 5,9: Definitio ergo rei sive verbum non est nisi quoddam speculum, in quo cernitur natura rei.

[2]) Vergl. Lehmen, II, 2, S. 159 und 301. Bonaventura, I sent., dist. 27, p. 2, a. 1, q. 1, Scholion, S. 483: Ille (sc. Thomas) docet, quod verbum intellectus creati, formaliter loquendo, non est ipsa intellectio, sed rei cognitae per actum intelligendi. Scotus vero (1 sent., d. 27, q. 1) affirmat, illud esse ipsam intellectionem actualem. Wenn wir allerdings den Spiegel so auffassen, wie Sladeczek, S. 214, der die genaue Gestalt und Größe des Gegenstandes hat, dann fällt eigentlich der Unterschied zwischen beiden Auffassungen, weil man ja einen solchen Spiegel doch erst nachträglich wahrnehmen würde.

[3]) 4,50,1,2,f. 205,4 ad 1: Actus cognoscendi dupliciter potest accipi: uno modo formaliter, et sic sola cognitio dicitur actus cognoscendi. Alio modo dispositive, et sic omnis perfectio immediate disponens ad cognitionem potest dici actus cognoscendi . . . So ist die Species quaedam dispositio coadiuvans intellectum ad eliciendum actum cognoscendi. Vergl. noch einmal S. 58, Anm. 1: Et perficitur eo. Vergl. damit die Ansicht von Scotus im Folgenden.

[4]) Siehe Anmerkung 5 S. 52.

[5]) Quodl. 4,q. 7: Et ipse actus informat intellectum tamquam operatio intrinseca ei inhaerens (f. 93b).— Falsum est ergo, quid dicit dicta opinio: Quod illa omnia non habent fieri in intelligente nisi per speciem impressivam, immo fiunt per essentiam intelligibilis informantem actum intelligendi (f. 95a). Vergl. Jansen, S. 74. Potentiae animae attingunt per virtualem aspectum obiecta.

[6]) 1 sent., d. 3, q. 7.

tive Erkenntnis in zwei Akte: Der erste Akt ist die eigentliche Abstraktion. Der intellectus agens erzeugt allein eine Spezies intelligibilis, die der intellectus possibilis aufnimmt. Der zweite Akt ist die eigentliche Erkenntnis. Wir erkennen aber erst dann, wenn der intellectus possibilis seinen Akt, den er allein hervorruft,[1]) wieder in sich aufgenommen hat.[2])

4. Schließlich könnten wir noch Aegidius Romanus nennen, der in seinen Quodlibeta die Ansicht vertritt, es komme keine Erkenntnis ohne Einfluß des Willens zustande.[3]) Thomas v. Str. wendet sich ausdrücklich gegen ihn. Ante voluntatis intentionem est in intellectu intellectio realis, et proprie dicta, ex impressione obiecti, sive suae similitudinis.[4]) Aegidius scheint hier eben die Wahrnehmung (apprehensio), die von der Spezies veranlaßt wird, von der durch die Potenz bewirkten Erkenntnis (iudicium) zu trennen.[5]). Thomas aber läßt diese Unterscheidung nicht überall gelten.

Muß aber dann der Verstand nicht immer erkennen, sobald ihm ein Objekt vorgestellt wird? Wirkt denn nicht der intellectus agens mit Notwendigkeit, ohne Abhängigkeit vom Willen, und bereitet er dadurch nicht den intellectus possiblis vollständig vor zum eigentlichen Erkenntnisakt? Vielleicht würde Thomas bejahend antworten, wenn es sich um ein Außenobjekt handelt, wobei er aber sicher die freie Selbstbestimmung zum Akt hervorheben würde. Mit dem Stagiriten sagt er zwar intelligimus cum volumus,[6]) doch spricht er hier gerade von der Erinnerung. Für sie läßt er jedoch des Aegidius Meinung gelten.[7])

Natürlich handelt es sich hier um die simplex apprehensio und noch nicht um den actus componendi et dividendi.[8])

Es läßt sich nicht leugnen, daß Thomas' v. Str. Auffassung über den Erkenntnisakt manche Anklänge an scotistische Gedankengänge hat. Sie liegen in der Betonung der Spontaneität des Verstandes bei der Hervorrufung des Aktes und der innigen Vereinigung von Akt und innerem Wort.

---

[1]) De an. q. 17, Nr. 10: Intellectus possibilis est causa totalis actus intelligendi.

[2]) Formaliter autem intelligimus intellectu, in quantum recipit intellectionem, quia si causat eam active, non tamen dicor intelligere intellectu in quantum causat, sed in quantum habet intellectionem ut formam. Habere enim qualitatem est esse quale, et ita intellectum habere intellectionem sive recipere, quod idem est, est ipsum esse intelligentem; nos igitur intelligimus intellectu in quantum recipit intellectionem. 1. Ox., d. 3, q. 7, Nr. 37. Vergl. Tochowicz, S. 93 bis 118. Beachte die gleichen Ausdrücke bei Thomas von Straßburg. Anm. 5 S. 57, Anm. 6 S. 58, Anm. 3 S. 59.

[3]) quodl. 5, q 6, f. 281. Ostenso quod, nisi concurreret in intelligendo intentio voluntatis, nihil intelligeremus, vel nullam haberemus iudicium de re intellecta per hoc patefactum est, quod non possit esse intellectus in actu suo, nisi sit aliquo modo voluntas in actu suo.

[4]) 1 Prol. q. 3, 1, f. 11, 1. Vergl. 2, 7, 2, f. 146, 1 ad 4.: Actus intelligendi, quoad naturam suam non dependet a voluntate.

[5]) Vergl. Suarez, De an. lb. 3, c. 4, Nr. 8. Unter der angegebenen Stelle libro octavo q. 2 konnten wir diese Ansicht bei Aegidius nicht direkt finden. Vielleicht meint er die oben angegebene, sodaß es ein Druckfehler wäre, weil der nachfolgende Autor mit ganz ähnlichen Angaben zitiert wird.

[6]) 2 sent. 39, 1, f. 195, 1.

[7]) 1 Prol. q 3, 1, f. 11, 1.

[8]) 2, 7, 2, f. 145, 4.

4. Zusammenfassung. Bildung des Universale post rem. Substanzerkenntnis.

Ein langer, verwickelter Prozeß spielt sich ab, bis wir endlich ein Universale erkennen. Unser Verstand erwirbt seine Erkenntnisse; die Sinne liefern den Stoff. Dieser ist jedoch mit den individuellen Bedingungen des hic et nunc behaftet. Darum ist eine Kraft nötig, die ihn von diesen Eigenschaften befreit: der intellectus agens abstrahiert von den Phantasmen die Spezies intelligibilis (impressa). Der intellectus possibilis nimmt sie in sich auf und ruft den Akt hervor. Als sein Terminus entsteht das Verbum mentis (species expressa, conceptus): der Verstand erkennt direkt die Quidditas rei materialis, ein Universale.

Zum vollen Verständnis des Universale müssen wir uns zuerst klar werden über die verschiedenen Auffassungen der Wesenheit oder der Natur, über die Thomas v. Str. selbst wenig sagt, er setzt sie einfach voraus.[1]) Wir wollen uns deshalb an Thomas v. A. anschließen.

In dreifacher Weise kann man die Natur, die Wesenheit, auffassen; als individuelle Natur, als universelle, als absolut betrachtete Natur.[2]) „Die individuelle Natur fällt mit dem Einzelding zusammen. Die universelle Natur fällt sachlich zusammen mit dem Allgemeinbegriff, der in sich ein einheitlicher Begriff ist, aber inhaltlich von verschiedenen Einzelwesen ausgesagt und somit seinem Inhalt nach in verschiedenen Individuen verwirklicht werden kann. So wird z. B. der Allgemeinbegriff „Mensch" seinem Inhalt nach verwirklicht in Sokrates, Plato u. s. w. Die eigentliche (formelle) Universalität besteht in der inhaltlichen Aussagbarkeit ein und derselben Natur oder Wesenheit von verschiedenen Individuen . . . Die universelle Natur kann als solche nicht verwirklicht werden. Die Aussagbarkeit von verschiedenen Individuen kommt der Wesenheit nur zu auf Grund der abstrahierenden Tätigkeit des Verstandes, sie ist aber in den Dingen fundiert. Scharf zu unterscheiden von der universellen Natur ist die absolut betrachtete Natur. Diese läßt sich am besten bestimmen aus ihrem Verhältnis zur individuellen Natur und zur universellen Natur. Die Wesenheit, absolut betrachtet, ist weder singulär noch universell; sie sieht von beidem ab und besagt nur die wesentlichen Bestimmtheiten einer Natur rein in sich betrachtet. Die universelle Natur schließt notwendig in sich ein, daß sie von vielen Dingen ausgesagt und darum vervielfältigt werden kann; die singuläre Natur schließt die Möglichkeit ihrer Vervielfältigung aus; die absolut betrachtete Natur schließt diese Möglichkeit weder ein noch aus, sondern sieht von beidem ab, ohne es zu leugnen, und besagt nur die Wesenheiten der Natur, so z. B. die menschliche Natur nur die menschlichen Wesensbestimmtheiten (humanitas — animalitas — rationalitas)."[3]) Die absolut betrachtete Natur kann in zweifacher Weise bestimmt determiniert existieren: Sowohl in den einzelnen Individuen wie im Verstand. In den einzelnen Individuen

[1]) Siehe 3. Teil, S. 112.

[2]) Quodl. 8,a. 1,c; Vergl. S. th. 1,85,2 ad 2. Thomas von Straßburg läßt einen Gegner die dreifache Unterscheidung bringen: 1,23,1,f. 81,3.

[3]) Sladeczek, S. 188f.

existiert sie individuell bestimmt, z. B. die menschliche Natur des Sokrates, die von der menschlichen Natur in Plato nur der Zahl nach verschieden ist. Im Verstand existiert sie abstrahiert (präszindiert) von den individuellen Bedingungen, und infolgedessen kommt ihr dann auch die Universalität, die Aussagbarkeit von vielen Individuen, zu, obschon sie auch hier nicht die Universalität als Einheit besagt und von ihr formal verschieden ist.[1])

Mit Rücksicht auf die individuellen Bestimmungen kann die absolut betrachtete Wesenheit im Verstand wieder zweifach aufgefaßt werden:

1. Die Wesenheit wird durch den abstrahierenden Verstand von allen anderen Bestimmungen, besonders von der Individuation gesondert und getrennt. Das Ergebnis dieser Präzision ist die formal universelle Natur,[2]) also ein eigentlicher Allgemeinbegriff. Durch Reflexion (intentio secunda) auf diese präszindierte Wesenheit erkennt der Verstand die präszindierte Wesenheit als solche.[3]) Der Verstand hat dann neben der Erkenntnis der absolut betrachteten Natur[4]) noch die Erkenntnis a) daß diese Natur als eine aufgefaßt ist; b) daß diese Natur von den individuellen Bedingungen abstrahiert und c) daß sie deshalb von vielen prädizierbar ist. Dieser Allgemeinbegriff ist das universale reflexum.

2. Die absolut betrachtete Wesenheit wird durch eine zweite Art der Abstraktion „zwar gesondert von den individuellen Bestimmungen aufgefaßt — darum ist es eine Abstraktion — aber nicht getrennt von ihnen — darum ist diese Abstraktion keine Präzision."[5]) Der Verstand erkennt also die wesentlichen Merkmale des Menschseins, aber so, wie sie in diesem Menschen sind; er weiß noch nicht, daß sie sich in anderen Dingen genau so findet.

Auf Grund dieser Erklärungen können wir festlegen, wie einzelne Denker sich die Erkenntnis des Universale vorstellten.

Thomas v. A., der Fürst der Scholastik, hat seine Auffassung von der Art und Weise der Allgemeinerkenntnis gewechselt. Nach den Jugendschriften[6]) erkennt der Verstand direkt und an erster Stelle die Wesenheiten der sinnfälligen Einzeldinge, aber getrennt und damit präszindiert von allen individuellen Bestimmungen.[7]) Er vertritt also die erste der oben dargelegten Anschauungen. Damit ist das erste Verstandesobjekt ein wirklicher Allgemeinbegriff. Es genügen

[1]) Nach Slad., l. c. S. 190. Vergl. Thomas v. A., de ente et essentia c. 4.

[2]) Besser gefiele es uns zu sagen: Ist die absolut betrachtete Natur als solche, weil die Erkenntnis der Form der Präszindiertheit erst nachfolgt; denn nur die Einheit der Natur scheint schon mit aufgefaßt zu sein.

[3]) Vergl. Slad., S. 192.

[4]) „Bei der präszindierten Wesenheit ist zu unterscheiden der Inhalt (id quod) und die Form (id quo). Der Inhalt fällt zusammen mit der absolut betrachteten Wesenheit, die Form ist das Präszindiertsein und die damit gegebene Aussagbarkeit der präszindierten Wesenheit von vielen Individuen." Slad., S. 192 Anm.

[5]) Slad., 193.

[6]) Die Ansicht des heiligen Thomas v. A. entnehmen wir der trefflichen Abhandlung Slad., S. 194. Vergl. Suarez, disp. met. 6, sect. 8, Nr. 3.

[7]) De veritate q. 10, a. 4, 5, 6.

nämlich zur ersten bewußten Verstandeserkenntnis die von den Phantasmen abstrahierten Spezies, so daß die ersten bewußten Verstandesobjekte die präszindierten Wesenheiten sind („universales conceptiones").

Auch Heinrich v. G. läßt das erste Objekt des Verstandes einen vollendeten Allgemeinbegriff sein; doch unterscheidet er sich vom hl. Thomas wesentlich dadurch, daß der intellectus agens keine Spezies repraesentativa hervorzubringen braucht, weil die Wesenheiten schon real im Phantasma vorhanden sind, und ein selbständiges Für-sich-sein besitzen, wie platonische Ideen. Der intellectus possibilis erfaßt direkt die absolute Natur, die präszindierte Wesenheit.[1])

Einen anderen Weg schlägt Durandus ein. Er verwirft jede Spezies intelligibilis, verwirft den intellectus agens, schreibt aber dem intellectus possibilis eine sehr große Aktualität zu. So ist es ihm möglich, daß der Verstand zuerst das Einzelding erkennt[2]) und dann sofort die Wesenheit, aber als präszindierte, also als wirklichen Allgemeinbegriff. Ein Universale in re gibt es für ihn überhaupt nicht.[3])

Anders denkt Ockham über die Erkenntnis des Universalen. Die erkennende Seele schaut unmittelbar den zu erkennenden Gegenstand; damit erhält die Seele den ersten Eindruck. Beim Versuche nun, das einmal geschaute Einzelding sich wieder zu vergegenwärtigen, geht der Intellekt zur Produktion über. Der Geist schafft durch sein Denken den Gegenstand, den er denkt. Durch diese schöpferische Tätigkeit des Verstandes entsteht ein quoddam fictum animae, ein psychisches Gebilde,[4]) eine Vorstellung, die dem vorher geschauten Singulare ähnlich ist. Dieses Fictum kann aber für viele Dinge supponieren bei der Erkenntnistätigkeit: das Universale fällt folglich mit dem Fictum und dem Verstandesakt, der intellectio, zusammen.[5]) Denn das Wesen des Universale liegt nach Ockham in dessen Prädizierbarkeit von vielen Einzeldingen.

Bei Aureolus bewirkt ein und dasselbe einfache Ding in unserem Verstand mehr oder weniger klare und vollkommene Eindrücke und Assimilationen, die unmittelbar Ursache der verschiedenen Begriffe sind, z. B. der Gattung, der Art, je nach der Stärke der Einwirkung, der Vollkommenheit des Verstandes und des Einflusses von Seiten des Willens.[6])

Thomas v. A. vertritt in seinen späteren Schriften die zweite der oben genannten Anschauungen. Der Verstand erkennt also im ersten bewußten Akt ein Universale, eine Wesenheit, zwar getrennt von den Eigen-

---

[1]) Vergl. Braun, S. 35,38,50. Vergl. oben S. 50 f, die Tätigkeit des intellectus agens.

[2]) Durandus, S. C. 1 d, 3 q, 5; 2, d, 3, q, 6 u. 7. L. c. q, 7 Nr. 7: Primum cognitum ab intellectu non est universale, sed singulare . . . sed universale vel conditio universalis non praecedit actum intelligendi, immo fit per actum intelligendi eo modo, quo potest sibi competere fieri; esse enim universale non est aliud quam esse intellectum absque conditionibus singularitatis et individuationis, ita quod esse universale est sola denominatio obiecti ab actu sic intelligendi.

[3]) l. c. Nr. 8: Frivolum est dicere, quod universalitas fiat in rebus, quia universalitas non potest esse in rebus, sed solum singularitas.

[4]) Federhofer, S. 148 f; 2 sent. d. 2, q. 8.

[5]) Kugler, S. 18.

[6]) Dreiling, S. 119. Vergl. S. 141 ff.

schaften der Materie, aber nicht als präszindierte Wesenheit, sondern als Wesenheit dieses im Phantasma dargestellten Einzeldinges, das auch bestimmt miterfaßt wird:[1]) Per quandam reflexionem potest (sc. intellectus) cognoscere singulare.[2]) „Diese bestimmte Erkenntnis des Einzeldinges ist aber nicht möglich durch eine Reflexion auf die präszindierende Tätigkeit; denn dadurch kann die Wesenheit nicht in dem Einzeldinge selbst erkannt werden. Tatsächlich erwähnt Thomas v. A. in den späteren Schriften nicht mehr diese Reflexion auf die präszindierende Tätigkeit; ja, er leugnet geradezu, daß der Verstand im ersten Akte sich und seine Tätigkeit durch Reflexion erkenne; dazu ist ein neuer zweiter Akt erforderlich."[3]) „Wir haben im ersten intellektuellen Erkenntnisvorgang einen Bewußtheitsakt (actio intellectus), der einen doppelten Terminus hat, das innere Wort, durch das die absolut betrachtete Wesenheit dargestellt wird, und das Phantasma, welches das sinnfällige Einzelobjekt wiedergibt."[4]) Weil aber das Phantasma „innerlich von der Materie abhängig den intellektuellen Erkenntnisakt als intellektuellen Akt nicht mitkonstituieren kann, darum wird das bewußte Erfassen dieses Phantasmas durch den Verstand ein Sichhinwenden des Verstandes zum Phantasma genannt. Der im Phantasma dargestellte Einzelgegenstand wird so gleichsam durch eine Art Reflexion auf das schon vorher im Bewußtsein vorhandene Phantasma und somit indirekt vom Verstand erkannt. So ist die erste intelektuelle Erkenntnis ein einheitlicher Vorgang, durch den der Verstand die Wesenheit als solche im Einzelding erfaßt, ähnlich wie das Auge die Farbe im farbigen Gegenstand."[5]) Ebenso drückt sich auch Aegidius Rom. aus.[6])

Anders Thomas v. Str. Zwar erfaßt der Verstand im ersten Akt auch nur die absolute Wesenheit in diesem Einzelding. Er gebraucht einen ähnlichen Vergleich[7]) wie Thomas v. A.; wir haben ihn schon oben angeführt: wie das Auge von der Milch nur die weiße Farbe wahrnimmt, ohne die Süße, so erkennt der Verstand die Wesenheit des im Phantasma dargestellten Einzeldinges.[8]) Diese Wesenheit im Einzelding ist aber

---

[1]) Slad., S. 209ff.

[2]) S. th. 1,86,1.

[3]) In tertio de an. lectio 8.

[4]) Slad., S. 211.

[5]) l.c. S. 212.

[6]) Aegidius quodl. 1,9: Intellectus noster recto aspectu et ut efficitur per illam speciem non cognoscit rem individualem et particularem, sed abstractam et universalem. Si ergo intellectus noster debeat cognoscere particulare hoc modo non erit directo aspectu . . . , sed cognoscet particulare per reflectionem convertendo se ad phantasmata. 3 de an. l. 9, dub. 1: Licet ipsa quidditas rerum materialium sit apta nata cognosci intellectu, ipsa vero res materialis individua et ea quae se tenent ex parte individui directe et per se non sunt apta nata cognosci intellectu sed sensu. Intellectus enim recto aspectu non potest cognoscere individuum materiale; sed si cognoscit ipsum, hoc est per reflexionem et ut convertit se ad phantasma. Vergl. l.c. lectio 10; de cogn. ang. 6,91,4. Egenter S. 65f.

[7]) S. th. 1,85,1, ad 1.

[8]) Die Wesenheit ist nicht identisch mit der Form. Thomas betont ausdrücklich, daß diese Wesenheit mit der Natur des Dinges identisch ist, zu der auch die Materie bei körperlichen Dingen gehört. 3,21 u. 22,3,f. 34,3: Illud, quod ingreditur perfectam diffinitionem rei, hoc spectat ad quidditatem rei, sed materia ingreditur perfectam

sehr weit zu fassen; sie braucht nicht in der untersten Art zu bestehen (für Sokrates wäre sie dann das Menschsein)[1]), sondern kann auch das höchste Genus, also nur die Erkenntnis von Irgend-etwas-sein bezeichnen.[2]) Während nun aber bei Thomas v. A. der Verstand noch im gleichen Akte im Phantasma das Einzelding erkennt, wendet sich bei Thomas v. Str. der Intellekt unmittelbar auf seine Erkenntnis zurück und erkennt (intelligit) seine Tätigkeit, nämlich, daß er erkenne. Da nun der Verstand, seiner Natur gemäß, aus der Wirkung unmittelbar die Ursache erkennt — der Erkenntnisakt war aber vom Phantasma mitverursacht worden — so erfaßt (cognoscit) der Verstand das ihm gegenwärtige Phantasma und dadurch den Einzelgegenstand, der in ihm vollständig dargestellt wird. Die intellektuelle Erkenntnis verläuft also folgendermaßen: Der Verstand erkennt im ersten Akt direkt das Universale, die Wesenheit des materiellen Dinges an sich, in einem zweiten reflexen Akt erkennt er seinen Erkenntnisakt, schließlich in einem dritten Akt erfaßt er das sinnfällige Einzelding direkt durch das Phantasma,[3]) wobei also das Phantasma Medium in quo ist.

Offensichtlich weicht der Straßburger von dem Aquinaten, seinem Lehrer Aegidius und auch Durandus merklich ab. Um nicht noch einmal zur Kennzeichnung der Unterschiede alle Einzelheiten zu wiederholen, wollen wir in einer kurzen Übersicht die verschiedenen Anschauungen zusammenstellen. (Siehe Anhang S. 129).

Nähert sich aber deshalb Thomas v. Str. nicht der Ansicht des Aquinaten in den Jugendschriften? Erkennt der Verstand nicht wenigstens in seinem reflexen Akt die absolute Wesenheit, indem er die Spezies intelligibilis impressa erkennt, die doch die präszindierte Wesenheit repräsentiert? Thomas v. A. sagt: Mens singulare cognoscit per quandam reflexionem, prout scil. mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus et ulterius in speciem, quae est actus sui principium, et ulterius in phantasma, a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit.[4])

---

diffinitionem rei ut patet 2 phys. t.c. 19, ubi dicitur quod quaedam partes in diffinitione sunt materia. Aristoteles deutet er in seinem Sinne. Die sich ergebenden Schwierigkeiten, insbesondere jene, daß die Wesenheit unvergänglich, die Materie aber der Vergänglichkeit unterworfen sei, löst er mit dem Hinweis, daß Arist. hier von der formal universellen Wesenheit spreche; oder man könnte auch erklären, die Materie als solche sei nicht vergänglich, sondern nur insofern die Materie der Privation unterworfen sei. Über die Identifizierung von Form, begrifflichem Wesen, Substanz und Zweck und die sich daraus ergebenden Inkonsequenzen bei Arist. vergl. H. Meyer, Gesch. der alten Philosophie, S. 271 u. 302.

[1]) Gegen Scotus also gerichtet, der diese Ansicht vertritt, 1 sent. d. 3, q. 2; Vergl. Tochowicz, S. 91. Anm. 1; Suarez, de an., lb. 4, c. 3, Nr. 15; Manser, Div. Thom. 1926 S. 188f: Scotus verwechsle die beiden Ordnungen: Ordo intentionis und executionis, via generationis, wenn er die species specialissima als erst Erkanntes bezeichnet. Die direkte Erkenntnis des Singulären werde mitgespielt haben.

[2]) 1,9,3,f. 55,4: Illud commune, quod est magis notum vel prius notum nobis notitia intellectiva, est commune per abstractionem, puta illud, quod est magis confusum. 4,50,1,3,f. 207,1.

[3]) Die Zitate siehe bei der Einzelerkenntnis, Anm. 4 S. 77 u. Anm. 1 S. 78.

[4]) de verit., q. 10, a. 5.

Nicht so Thomas v. Str. Im reflexen Akt erfaßt der Verstand nur seine Tätigkeit, nämlich, daß er erkennt,[1]) dann aber wendet er sich gleich zum Phantasma und erkennt das Einzelding. Nun vergleicht der Verstand die beiden Erkenntnisse — für Thomas v. A. ist ein solcher Vergleich unmöglich, er lehnt ihn auch ab, weil er ein direktes Erkennen des Einzeldinges einschließen würde[2]) — und erkennt die Beziehung zwischen beiden Begriffen.[3]) Jetzt könnte der Verstand die Natur ganz ablösen von diesem Einzelding und sie als präszindierte Wesenheit auffassen. Unser Straßburger scheint sich jedoch noch weiter von einer platonischen Wesensschau zu entfernen, so daß der Verstand in der Regel erst aus der Anschauung verschiedener Individuen — ob nacheinander oder zugleich, bleibe dahingestellt — einen eigentlichen Allgemeinbegriff gewinnt. Leider konnten wir nur eine Stelle finden, worin er darlegt, wie der Verstand zu dem Begriff der formal universellen Wesenheit gelangt. Quaedam sunt, quae intellectus sua subtilitate perquirit, puta intellectus convertens se super phantasma Sortis, intelligit tamquam verum ens reale primae intentionis; videns autem hoc intellectum non praedicari de pluribus nominat ipsum individuum, et illud est nomen secundae intentionis, quia pro immediate fundamento sibi respondet apprehensio intellectus, puta non praedicari de pluribus . . .[4]) Es fragt sich nur, ist dieses videns hoc intellectum non praedicari de pluribus, d.h. dieser Konzept des Verstandes gewonnen durch das Vergleichen vieler Einzeldinge, oder einzig und allein auf Grund dieser einmaligen Wahrnehmung? Wir glauben, daß nur die erste Anschauung die Meinung unseres Autors trifft,[5]) denn von einer Erkenntnis der Spezies intelligibilis schweigt er ganz, während der Verstand nach Thomas v. A. noch in der Summa im zweiten reflexen Akt, also nach der Einzelerkenntnis, auch die Spezies erkennt.[6]) Sicher gelangt der Verstand unserem Straßburger zufolge zum eigentlichen Artbegriff erst durch einen Vergleich der einzelnen Wahrnehmungen.[7])

---

[1]) Siehe Anm. 4 S. 77 u. Anm. 1 S. 78.

[2]) S. th. 1,86,1 ad 1 bezw. c.

[3]) 4,50,1,3,f. 206,3 scdo: Impossibile est, quod intellectus cognoscat aliquod praedicatum per se convenire alicui subiecto nisi per se cognoscat tam praedicatum quam subiectum: sed intellectus coniunctus cognoscit, quod hoc praedicatum homo per se convenit ipsi Sorti, qui est quoddam materiale: . . . Maior patet: Quia perseitas convenientiae praedicati cum subiecto non potest cognosci, nisi per se cognoscuntur termini scil. praedicatum et subiectum et etiam habitudo ad invicem ipsorum terminorum.

[4]) 1,30,2,f. 93,4 ad 2.

[5]) Vergl. oben Beitrag der Sinneserkenntnis S. 48.

[6]) S. th. 1,86,2c: Similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma, secundum quam intellectus intelligit; sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem, qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id, quod intelligitur. Vergleiche dagegen Thomas von Str. 4,50,1,3,f. 207,1: Sed planum est, quod intellectus possibilis ponit et cognoscit differentiam inter formam communicabilem seu naturam universalem et naturam hanc particularem, individuam et singularem.

[7]) 1,6,4,f. 46,1 ad 2: Ex hoc quod intellectus videt Sortem, et hominem esse idem secundum rem, et similiter Platonem et hominem esse idem secundum rem, igitur concipit Sortem et Platonem esse idem inter se secundum illam unam rationem speciei, cum qua quilibet seorsum conceptus est idem realiter. Sowohl hier als auch Anm. 4 oben gebraucht er das Wort „videre": ein Fingerzeig für die Richtigkeit

Substanzerkenntnis.

Gehen wir nun einen Schritt weiter und fragen, „was im Sinnfälligen zuerst und durch eigentümliche Begriffe gedacht wird, ob nur die in sich sinnfälligen Akzidenzien, welche, wie Farbe, Figur, Ausdehnung . . . gemeinsames oder spezifisches Objekt der Sinneswahrnehmung sind oder auch jene Eigenschaften, die, wie die Fähigkeiten, in sich nicht sinnfällig sind, und vor allem, ob auch die Substanz des Körpers zum eigentümlichen Objekt unseres von den Sinnen abhängigen Verstandes gehört," so finden wir beide Ansichten vertreten: der hl. Thomas scheint sich für die letztere zu entscheiden, „indem er lehrt, daß das Wesen der materiellen Dinge, (quidditas rei materialis) der eigentümliche Erkenntnisgegenstand des Verstandes sei; Scotus und andere halten dafür, daß nur die Akzidenzien, und zwar nur die in sich sinnfälligen (quidditas rei per se sensibilis) als eigentümliches Objekt zu betrachten seien.[1])

Neben diesen zwei Richtungen taucht in der Spätscholastik eine ganz extreme auf, welche die Erkenntnis der Substanz überhaupt in Abrede stellt. Unter Substanz versteht speziell Nikolaus v. Autrecourt eine Realität, welche von den Sinnesobjekten und den Inhalten unserer Erfahrung verschieden sei. Die Erkenntnis einer derartigen Realität sei unmöglich. Sie lasse sich nicht intuitiv erkennen, aber auch nicht diskursiv, auf dem Wege des Schlusses von dem Sein der Wahrnehmungen aus, da von der Existenz eines Dinges auf die Existenz eines anderen Dinges nach dem Widerspruchsgesetz nicht mit Evidenz geschlossen werden könne. Ferner könne es durch die göttliche Macht geschehen, daß trotz der Erscheinungen keine Substanz existiere.[2]) „Die Realität der Substanzen überhaupt" will er deshalb nicht leugnen.[3]) Nehmen wir nun den eigentlichen Begriff wie wir ihn oben dargelegt haben, im Gegensatz zum analogen,[4]) dann ergibt sich: „wer auch die Substanz des Körpers zum eigentümlichen Objekt des Verstandes rechnet, muß folgerichtig sagen, daß der Verstand die intelligible Erkenntnisform nicht nur der in sich sinnfälligen Qualitäten, sondern auch der Substanz vom Phantasma abstrahiert. Nach der scotistischen Ansicht wird nur die Erkenntnisform der in sich sinnlichen Eigenschaften abstrahiert."[5])

Thomas v. Str. vertritt die erste Anschauung und bekämpft Scotus ausdrücklich, der meine, daß wir die Substanz körperlicher Dinge gar nicht durch einen eigentlichen Begriff erkännten, da wir sonst wissen müßten, daß die Substanz des Brotes vor der Konsekration gegenwärtig sei und nachher fehle.[6])

---

unserer Anschaunug. Vergl. Anm. 1 S. 63. Über den Artbegriff sagt aber Suarez disp. met. 6, sectio 6, Nr. 12: Haec autem cognitio iam non est fabricatio universalitatis sed est quaedam eius contemplatio magis formalis et expressa.

[1]) Lehmen 1921, II,2, S. 256.

[2]) Ueberweg-Geyer, S. 595.

[3]) Lappe, S. 20f.

[4]) S. 30.

[5]) Lehmen, l.c., S. 257. Scotus, 1 sent., d. 1,q. 3, Nr. 9 u. 10.

[6]) 1,22,3,f. 8,4: Dicunt etiam isti, quod nomen potest imponi ad significandum proprie et distincte illud, quod non intelligit noster intellectus: Imponimus enim nomen

Aber Thomas läßt diesen Einwand nicht gelten. Allerdings, eine intuitive Erkenntnis der Substanz besitzen wir nicht; ihr stünde es zu, Anwesenheit oder Abwesenheit des Dinges oder der Substanz unter den raumzeitlichen Bedingungen zu bestimmen. Auch jener Doktor muß seinen Prinzipien getreu das Gleiche lehren. Wir erkennen die Wesenheiten der Naturdinge eben nur abstraktiv. Die abstraktive Erkenntnis sieht von Raum und Zeit ab, darum erfassen wir zwar die Wesenheit des Brotes, können aber die An- oder Abwesenheit der Brotsubstanz bloß durch den Glauben erkennen.[1]) Die Akzidenzien bleiben ja ihrem naturgesetzlichen Laufe überlassen, da bei der Konsekration eine übernatürliche Ursache die Akzidenzien des Brotes von der Substanz trennt.[2])

Der nähere Weg der Substanzerkenntnis gestaltet sich folgendermaßen. Der Verstand erkennt nicht unmittelbar in sich selbst die Substanz eines Dinges in der Außenwelt.[3]) Vielmehr bilden die Akzidenzien, die der Sinn wahrnimmt, die Grundlage dafür. So lange dieser keine Umwandlung (mutatio) der sinnfälligen Eigenschaften, der Akzidenzien, bemerkt, urteilt die Vernunft, daß die betreffende Substanz mit den Akzidenzien noch verbunden ist.[4]) Die Spezies im Sinn erzeugt das Phantasma und dieses verursacht dann unter der Einwirkung des intellectus agens die „species substantiae" im Verstand. Thomas erläutert den Vorgang an einem Beispiel. Eine akzidentelle Form, z. B. die Wärme des Feuers, kann, unter dem Einfluß einer substanzialen, Ursache einer Substanz sein. Die Spezies der Substanz war also kausal im Sinn.[5]) Was versteht er unter causaliter in sensu? Während die in sich sinnfälligen Akzidenzien wie Figur, Ausdehunng u. s. w. per se sensibilis sind, ist die Substanz sensibilis per accidens.[6]) Der Sinn nimmt die Substanz schon wahr, da ja nie eine reine Qualität ohne Quantität oder umgekehrt auf ihn einwirken kann, sondern immer nur ein quale oder quantum.[7]) Das Urteil darüber steht nur dem Verstand zu. Von den wesentlichen Eigenschaften schließt der Verstand, von der Erfahrung geleitet, eo ipso

---

substantiae panis et ceterarum rerum corporalium, quorum tamen rationes substantiales non intelligimus, quia alias intelligeremus, quando praesens est substantia panis ante consecrationem corporis Christi et sciremus, quando abest facta consecratione. Vergl. Scotus, l. c., Nr. 9; Aureolus, 1 sent., d. 35, p. 4, a. 1, S. 809, 2b.

[1]) l. c.: Cognoscere praesentiam vel absentiam rei, sive rem sive substantiam rei esse hic et nunc, non spectat ad notitiam abstractivam, sed intuitivam, sicut etiam ille Doctor . . . habet dicere iuxta sua principia; sed quidditates rerum corporalium non cognoscimus cognitione intuitiva sed abstractiva . . .

[2]) 4,11,1,2,f. 93,4 ad 6.

[3]) 2,3,2,4,f. 140,3. Wohl auch gegen Nikolaus von Autrecourt, der sagt: Numquam Aristoteles habuit notitiam evidentem de aliqua substantia alia ab anima, intelligendo substantiam quandam rem aliam ab obiectis quinque sensuum et a formalibus experientiis. Ueberweg-Geyer, S. 593.

[4]) 4,11,1,2,f. 93,1.

[5]) 2,3,2,4,f. 140,3: Phantasma causatum a specie accidentis quae fuit in sensu, est causa speciei substantiae quae est in intellectu: ergo species substantiae causaliter fuit in sensu.

[6]) 4,13,1,f. 107,2. Quint.

[7]) 4,12,1,3,f. 101,1; Besonders gegen Nik. v. Autr.

auf ein fundamentum.[1]) Suarez sagt darüber: Weil die weiße Farbe auf den Sinn einwirkt nicht als etwas Getrenntes, sondern nur so weit sie an ihrem Träger haftet, deshalb wird dieser Träger vom Sinn zwar nur per accidens wahrgenommen, aber doch wahrgenommen, eben weil er die weiße Farbe trägt, sodaß man eigentlich sagen muß, nicht die weiße Farbe allein, sondern das Weiße wird gesehen[2])

Nun läßt sich auch feststellen, welche Auffassung Thomas in der Streitfrage vertrat, ob der Sinn nur die akzidentellen Formen aufnehme und diese die Substanzerkenntnis im Verstand verursachen oder ob bereits im Sinn die substanzialen Formen aufgenommen werden. Sein Lehrer Aegidius entschied sich nicht; wenn die eine Lösung versagen würde, dann sollte die andere gelten.[3]) Den Schüler müssen wir nach dem oben Gesagten unter die Vertreter der zweiten Anschauung einreihen: Bereits der Sinn nimmt die substanzialen Formen auf.

In den Ausführungen Thomas' v. Str. dürfen wir wohl einen Versuch zur Widerlegung des mittelalterlichen Hume erblicken. Besonders finden wir als haltbare Gegengründe,

1. daß der Sinn immer ein Körperliches, nie bloße Eigenschaften wahrnimmt. Übrigens scheint es uns, als ob in der Definition der Substanz bei Nikolaus der „Res-Begriff" seine verhängnisvolle Rolle spiele. Ist denn die Substanz „eine von den Sinnesobjekten und den Inhalten unserer Erfahrung verschiedene dingliche Realität?" Wenn sie Träger ist, dann fällt sie doch mit dem quantum oder quale zusammen. Die Substanz ist eben nur ein anderer Begriff für die gleiche Sache, allerdings cum fundamento in re. Doch die Nominalisten kennen eine solche Unterscheidung ja nicht mehr.[4])

2. in dem Hinweis auf die praesuppositio naturalis, die doch auf der Erfahrung beruht,[5])

3. wenn auch Gott die Substanz von den Akzidenzien trennen kann, so tritt hier eben eine übernatürliche Kausalität ein in einem Ausnahmefall. Regel aber bleibt, daß wir aus den Erscheinungen die Substanz erkennen.

IV. Die Erkenntnis weiterer Objekte durch den Verstand.

1. Die Erkenntnis der sinnfälligen Einzeldinge.

a) Die Tatsache der Erkenntnis der sinnfälligen Einzeldinge.

Die Erkenntnis des sinnfälligen Einzeldinges, des Individuellen, Singulären, Partikulären, gehört zu einem der vielumstrittenen Probleme

[1]) 4,12,2,3,f. 103,3. Valde est dissimile de substantia et de fractione: Nam iudicium de substantia non spectat ad sensum, sed ad intellectum. 1,9,3,f. 55,4: Et cum dicitur, quod essentia divina intelligitur prior proprietatibus, quia communior, dico, quod illa communitas non est causa huius prioritatis, sed praesuppositio naturalis, quam videt intellectus in creaturis, ubi omnis proprietas suum fundamentum naturaliter praesupponit.

[2]) Lehmen, II,2, S. 258f. Suarez, de an. l. 3,c. 8 Nr. 2.

[3]) Vergl. Egenter, S. 46.

[4]) Vergl. S. 112; 127.

[5]) Siehe Anmerk. 1.

in der Scholastik, weil es innerlich zusammenhängt mit dem Individuationsprinzip und der Erkenntnis des Allgemeinen. Daß das Individuelle vom Verstand wirklich erkannt werden kann, wurde nicht bezweifelt; dagegen herrschte eine große Meinungsverschiedenheit über das Wie dieser Erkenntnis.

Unter dem Partikulären versteht Thomas v. Str. alle menschlichen Beschäftigungen (negotia) dieses Lebens.[1]) Wenn wir nun auch eben betont haben, man sei ziemlich einig gewesen in der Frage, daß der Verstand das Individuelle erkenne, so muß sich Thomas in seiner Zeit gegen viele verteidigen, die nur eine uneigentliche Singularerkenntnis zuließen.[2]) Alle sechs Einwände, die er sie machen läßt, gipfeln in dem Unterschied zwischen Sinnes- und Verstandesobjekt und zwischen Sinnes- und Verstandeserkenntnis.

Einwände:

1. Das Singuläre ist das Objekt des Sinnes; nie kann ein Sinn ein Universale erkennen. Das Objekt des Verstandes aber ist das Universale; es kann also nicht das Individuelle sein; denn dieses ist ja materiell, vermag somit vom immateriellen Verstand nicht erkannt zu werden.

2. Im siebten Einwand geht Thomas genau auf die Sondermeinung des Petrus Aureolus ein.[3]) Das Singuläre kann in seiner Singularität nur dann erkannt werden, wenn das erkennende Subjekt ihm gleichsam durch eine hinweisende Handbewegung eine bestimmte Stelle im Raum anweist (a). Eine solche Erkenntnis, die einem Gegenstand einen bestimmten Platz anweist, kann unmöglich dem Verstand eigen sein (b). Also erkennt der Verstand unmöglich ein singulare signatum als solches (c).[4])

Beweis des Obersatzes (a):

Beide Prämissen, so sagt jener Doktor, können demonstrative wohl bewiesen werden.[5]) Jedes Subjekt, das einen Gegenstand wirklich (propria cognitione) erkennt, schält ihn kraft jener Erkenntnis von allen anderen Gegenständen los, sondert ihn ab. Gesetzt aber den Fall, zwei Menschen gleichen sich in Farbe, Figur und Größe, außerdem in allen Akzidenzien des Leibes und der Seele, so ist es klar, daß ein Subjekt, das sich beide vorstellt (imaginari), den einen vom anderen nur unterscheiden kann, wenn es auf ihn hinzeigt, ihm einen Platz anweist und sagt: dieser da ist nicht jener.

---

[1]) 4,50,1,3,f. 206,3.

[2]) l.c: Sed contra istam conclusionem a multis arguitur multipliciter.

[3]) Aureolus, 1 sent.,d. 35,p. 4,q. 1,a. 1, S. 804ff.

[4]) Wir zitieren Thomas v. Straßburg, der fast wörtlich mit Aureolus übereinstimmt, wie er uns vorliegt. L.c. 206,4 ad 7: Praeterea, arguit specialiter quidam doctor sic. Impossibile est singulare in sua singularitate cognosci, nisi designando et demonstrando ipsum sub certo et determinato situ in ordine ad potentiam apprehendentem, seu in ordine ad ipsum, qui cognoscit singulare; sed talem cognitionem designantem et demonstrantem rem aliquam sub certo situ, impossibile est esse in intellectu; ergo notitia singularis signati, in quantum signatum est, impossibile est esse in intellectu.

[5]) Vergl. Aureolus, l.c., S. 806, 1d,e, und 807, 1d.

Begründung:

Ein individuum signatum wird nur dadurch erkannt oder wahrgenommen, daß es als unmitteilbar erfaßt wird. Als unmitteilbar erfaßt einen Gegenstand einzig und allein jene Erkenntnis, die ihm eine bestimmte Stelle im Raum anweist. Was immer man von einem Menschen wahrnimmt, ist gemeinsam, findet sich in vielen, außer man erfaßt den Menschen als diesen oder jenen.

Einwurf:

Thomas führt auch den selbstgemachten Einwurf des Aureolus an. Wenn nun Gott jene Menschen, die einander ganz ähnlich sind, an den nämlichen Ort zu gleicher Zeit bringen würde, so würde man sie ohne räumliche Trennung unterscheiden, denn diese besteht ja nicht.

Aureolus antwortet darauf. Notwendig sucht das wahrnehmende Subjekt eine Beziehung zur Lage im Raum; es faßt den einen von ihnen als näher auf und nennt ihn diesen Körper oder diesen Menschen, den anderen aber als weiter von sich entfernt und sagt: es ist nicht jener Körper oder jener Mensch.

Beweis des Untersatzes (b):

Den Untersatz stützt Aureolus mit Beweisen, die den erstgenannten ähnlich sind. Eine quantitative und materielle Tätigkeit verlangt eine ebensolche Potenz; denn die Wirkungsweise folgt der Seinsweise. Die hinweisende Wahrnehmung, die dem Gegenstand das wahrgenommene Sein in einer bestimmten Lage oder in einem bestimmten Zeitpunkt verleiht, nämlich da oder dort, jetzt oder dann, besitzt intentionale Quantität. Eine solche Wahrnehmung oder ein solches Urteil, dessen Terminus über das hic vel ibi, tunc vel nunc etwas aussagt, kommt nämlich nur durch die Einbildungskraft zustande, nie aber durch den immateriellen unausgedehnten Verstand.

Aureolus bringt dann eine lange Auslegung des Aristoteles und Averroes, die beide seine Ansicht vertreten sollen, daß nämlich der Verstand in keiner Weise etwas erreiche, das unmitteilbar bliebe. Thomas v. Str. folgt ihm auch dahin, um in der Lösung beide Autoritäten für sich in Anspruch nehmen zu können.

Bevor wir nun Thomas' Ansicht hören, wollen wir bemerken, daß er als Individuationsprinzip originaliter die materia quanta betrachtet.[1])

1. Gegenüber „dieser scheinbar begründeten Anschauung" hebt er hervor, daß das Partikuläre für den Verstand in diesem Leben an sich intelligibel ist;[2]) es gehört zum adäquaten Objekt des Verstandes,

[1]) 2,3,2,1,f. 137,4.

[2]) l.c. 206,3. Prima (conclusio) est, quod intellectu coniuncto pro statu praesentis vitae res materialis particularis per se est intelligibilis. Warum er gerade per se intelligibilis sagt und welchen Bedeutungsgehalt im striktesten Sinn er damit verbindet, kann wohl erst ganz erklärt werden, wenn einmal seine ganze Zeit offen vor uns liegt. Scotus sagt auch: per se intelligibilis, bezieht es aber auf die Einzelwesenheit, die er den Verstand in diesem Leben nicht erkennen läßt. Thomas meint wohl die gleiche Singularität wie Scotus: Singulare quatenus natura communis actualis existentia singularisata. (singulare vagum) Tochowicz, S. 79. De rer. princ., q. 13,a. 2, Nr. 13. Thomas, 3,26,4 ad arg. princ.f. 41,3: Etiam intellectus potest intelligere rem particularem particulariter existentem, prout alibi (nämlich im 4. Buch) latius intendo declarare.

das in diesem Leben alle Gegenstände umfaßt, die in den Bereich der Phantasietätigkeit fallen, weil es ja Entität besitzt.[1]) Nun ist es aber selbstverständlich, daß das Individuelle an sich Objekt der Phantasie ist.

2. Daß ein Prädikat einem Subjekt an sich (per se) zukomme, erkennt der Verstand nur, wenn er Prädikat und Subjekt erkennt. Um die direkte Übereinstimmung (perseitas convenientiae) von Prädikat und Subjekt zu erkennen, muß man die beiden Termini, nämlich Prädikat und Subjekt, und auch ihre gegenseitige Beziehung direkt erkennen. Der Verstand erkennt nun, daß dieses Prädikat „Mensch" dem Sokrates an sich zukommt, der ein quoddam particulare materiale ist. Erkennt ja doch der Verstand, daß das Definierte (homo) direkt mit dem übereinstimmt (Sortes), von dem die eigene Definition (animal rationale) dieses Definierten wahrhaft ausgesagt wird. Der Verstand erkennt ja die Wahrheit des Satzes: Sokrates ist ein vernünftiges Lebewesen. Also erfaßt der Verstand an sich das universelle Prädikat „Mensch" und ebenso an sich das individuelle Subjekt „Sokrates."

3. Würde der Verstand nur die universelle und mitteilbare (gemeinsame) Natur erkennen und nicht auch die unmitteilbare singularisierte Natur in diesem oder jenem Individuum (quae est haec signata individua), dann vermöchte er ja gar keinen eigentlichen kategorialen, singulären Aussagesatz bilden, oder ihn doch wenigstens nicht erkennen; denn in jedem singulären Satz weist der Eigenname oder ein durch ein demonstratives Pronomen bestimmter Allgemeinbegriff auf ein Individuum und Singulare hin. Da nun aber der Verstand zwischen Gattung, Art und Individuum unterscheidet, so muß er notwendig die einzelnen Wesenheiten erkennen.[2])

4. Die Tatsachen zeigen uns, daß ein kluger Mensch die Einzeldinge zielbewußt zu leiten versteht. Dazu wird aber ihre Erkenntnis (intelligere) vorausgesetzt.[3])

Lösung:

ad 1) Erkennt der Verstand auch das Individuelle, so wird der Unterschied zwischen beiden Erkenntniskräften trotzdem nicht aufgehoben. Der Sinn erkennt nie Universelles, sondern nur Individuelles, weil sich darin sein ädaquates Objekt erschöpft. Das erste Objekt des Verstandes bleibt zwar das Universelle, dann aber eignet er sich sein ganzes adäquates Objekt (Materialobjekt) an, zu dem das Individuelle gehört, weil es Entität und Wahrheit besitzt. Genau so, wie der Verstand ausgedehnte Größen auf immaterielle Weise an sich erkennt, erfaßt er Körperliches und Materielles an sich.

ad 2) Was nun Aureolus betrifft, so wollen wir einige Erklärungen vorausschicken. Der Doctor facundus trennt Sinnes- und Verstandeserkenntnis scharf. Dabei stützt er sich auf das Axiom, daß der modus essendi

[1]) 2,39,1,1,f. 195,2: Singulare habet per se entitatem. Ergo et per se habebit intelligibilitatem.

[2]) l.c. 207,1.

[3]) l.c. 206,3.

dem modus operandi entsprechen müsse und umgekehrt. Die Verbindung von Leib und Seele reißt er in averroistischer Weise auseinander, sodaß er unseren Verstand als getrennte Potenz bezeichnet.[1])

Wie kommt Aureolus überhaupt auf diese cognitio designativa certi situs? Nach Thomas v. A. und Scotus können wir in diesem Leben das Singuläre in seiner Singularität, d. h. die Einzelwesenheit nicht erkennen.[2]) Scotus beruft sich dabei auf die Erfahrung. Zwei ganz gleiche individuelle Gegenstände, die Gleichheit des Ortes mit eingeschlossen, vermögen wir nicht zu unterscheiden.[3]) Aureolus, für den es kein metaphysisches Individuationsprinzip gibt, nicht als materia quantitate signata, nicht als Form oder als Haecceität, dem jedes Individuum eben durch seine Natur singulär ist, sucht einen Ausweg und findet ihn in seiner cognitio demonstrativa et designativa certi situs.[4]) Erkennen wir auch dann die Einzelwesenheit? Aureolus stellt diese Frage nicht, doch müßte er sie nach seiner Lösung bejahend beantworten.

Letzthin freilich fußt seine Ansicht auf seinem konsequent durchgeführten konzeptualistischen Grundprinzip: „Jedes von dem Verstande unabhängige Reale ist nur partikulärer, jedes Universale dagegen nur begrifflicher Natur."[5]) Jedes vom Verstand Erkannte ist eo ipso mitteilbar, kann irgend einmal einem anderen zukommen. Nicht die Akzidenzien und die notae individuantes, forma, figura, locus, patria et similia,[6]) nicht der singuläre Begriff, Sokrates (individuum abstractum),[7]) bestimmt das Individuum vollständig, weil mehrere Individuen den gleichen Namen tragen[8]) oder sich ganz ähnlich sein können; dazu reicht einzig und allein die Einbildungskraft aus, die es als dieses oder jenes im bestimmten Raume auffaßt (individuum signatum).

Wie sucht nun Thomas v. Str. seine Ansicht aufrecht zu erhalten und mit welchem Erfolg?

---

[1]) Aureolus, l.c. 810,2 c: Intellectus noster est separata potentia. Vergl. Dreiling, S. 40ff.

[2]) Vergl. Anm. 4 S. 70; Aureolus gebraucht die gleichen Worte.

[3]) De an., q. 22, Nr. 6.

[4]) Aureolus, l.c. a. 3,821 d: Et si dicatur quod immo individua signata simillima sunt, in quantum signata, nisi addatur hoc, in quantum signata, utique hoc non valet. Licet enim ratio signationis abstrahibilis sit in communi, ratio tamen importata per iste vel ille, quae exercet signationem, abstrahi non potest. Diese Anschauung wendet er auch auf Gott an; in ihm haben die Einzeldinge eben ein repräsentatives Sein cum actuali demonstratione (820,2).

[5]) Dreiling, S. 128.

[6]) Aur., l.c. a.1, 812,1 e.

[7]) Aureolus unterscheidet auf Grund der Materie, die zur spezifischen Natur hinzukommt, verschiedene Individualitäten: 1. Die Ausdehnung und Lage im Raum (Individuum signatum: Hic homo et ille homo); 2. Die Summe der eigentümlichen Akzidenzien (Individuum simul totum: Socrates cum sua propria figura et colore et ceteris accidentibus); 3. Die ganz unbestimmte Partikularität (Individuum vagum: Quidam homo vel quidam angelus); 4. Die bestimmte, aber von der Ausdehnung und Lage im Raum absehende Partikularität (Individuum abstractum: qualis est conceptus Gabrielis vel Michaelis). Dreiling, S. 169, Anm. — Vergl. 1 sent. 166,2 d. In der Dist. 35 legt er den Begriff des Individuums nicht in dieser Klarheit dar, sonst hätte Thomas nur auf den Begriff des individuum signatum einzugehen brauchen.

[8]) l.c. 806,2 e.

ad 2) Wenn auch jener Doktor viel auf diese Anschauung gibt, so stehen die Prämissen doch nicht fest und die Beweise sind keine Beweise, sondern eher sophistische Trugschlüsse.[1])

Zum Obersatz:

1. Es ist uns möglich ein solches Singulare in seiner Singularität zu erkennen auch ohne jene raumanweisende Erkenntnis. Wir erkennen ja gewisse innere Prinzipien, die den Gegenstand zum Individuum machen, sie kommen ihm der Natur nach früher zu als die äußere Beziehung, die das Geschöpf zum Raum hat.

2. Den Grundsatz der Philosophie, Sein und Erkennen sind auf einander hingeordnet, muß speziell jener Doktor zugeben, weil er ihn öfter verwendet. Nun hängt aber die Singularität eines Dinges dem Sein nach nicht von der Lage ab; denn der Natur nach ist ein Ding dieses Einzelne auf Grund seines ganzen Seins, der eigenen Quantität, Form und Materie, bevor es noch den Raum einnimmt, weil es wahrhaft dieses Individuelle wäre, auch ohne Raumerfüllung.[2]) Dies erhellt aus dem kristallenen Himmel (caelum empyreum), der dieser Individuelle ist, keinen Raum einnimmt und doch durch seine Quantität, Materie und Form von jedem anderen Körper der Zahl nach verschieden ist.

Um zwei ganz gleiche Gegenstände als solche zu erkennen, brauche ich nicht die raumanweisende Erkenntnis. Von zwei ganz gleichen Eiern kann ich wahrhaft sagen: Die mir vorgelegten Eier sind nicht eines, sondern zwei. Der hinreichende Grund liegt darin, daß ich die Quantität des einen getrennt vom andern sehe und folglich erfasse, die Materie des einen ist nicht die des anderen, und die Form des einen ist nicht die Form des anderen. Ebenso könnte ich auch die zwei gleichen Menschen unterscheiden ohne der raumanweisenden Erkenntnis notwendig zu bedürfen.

Selbst wenn ich in diesem Falle nicht ohne raumanweisende Erkenntnis die beiden Menschen unterscheiden könnte, dann wäre der Obersatz noch nicht demonstrativ bewiesen; er würde nur in diesem Falle gelten, weil wir die individuellen Dinge, die sich nicht vollständig gleichen, aus ihren unähnlichen Eigenschaften als verschiedene erkennen können.

Zur Begründung:

Es ist wohl möglich, daß ich einen individuellen Gegenstand als unmittelbar ohne raumanweisende Erkenntnis erfasse. Kann ich ja den

---

[1]) Thomas, l.c. 207,2 ad 7: ad septimum dicendum, quod quamvis ille doctor multum reputet istam rationem, tamen maior et minor ut mihi ad praesens apparet, videntur esse negandae, nec earum probationes sunt demonstrationes, sicut ipse videtur praetendere, sed potius sunt quaedam apparentes sophisticationes. Dico igitur ad istam rationem, quod salva reverentia istius doctoris, maior non est vera.

[2]) Thomas durchschaut also seines Gegners konzeptualistisches Grundprinzip. Übrigens vertritt Leibniz die gleiche Ansicht; zum Erweise der inneren Individualität, die trotz aller äußeren Determinationen den eigentlichen Kern des singulären Dinges ausmacht, verwendet Leibniz das gleiche Beispiel von den zwei Eiern, wie Thomas und vorher Duns Scotus. Vergl. den Brief Leibnizens an Cosani, einen Theologieprofessor am Clementinerkolleg in Rom, veröffentlicht im Archiv für Geschichte der Philosophie, Berlin 1892, Bd. 5, S. 53.

singulären unmitteilbaren Begriff bilden: unigenitus virginis Mariae, und doch findet sich in diesem Begriff keine Spur von einer Beziehung zum Raum.

Zum Einwurf:

Aureolus' Antwort ist nicht zulässig. Würde ein erkennendes Subjekt tatsächlich beide Menschen am gleichen Orte gleichzeitig wahrnehmen, dann dürfte es keine räumliche Trennung vornehmen, weil es die Gegenstände dann ja gar nicht mehr der Wahrheit gemäß gleichzeitig am gleichen Orte erfassen würde.

Zum Untersatz:

Auch der Untersatz scheint nicht wahr zu sein. Mein Verstand kann ja erkennen, daß ich in diesem Studierzimmer sitze, in diesem bestimmten Buche lese, Petrus auf jenem Hofe läuft, Johannes in diesem Chore steht oder sitzt, u. s. w., d. h. der Verstand erkennt einzelne Personen und ihre bestimmte Lage auf immaterielle und sogar in einer höheren Weise (super-aequipollenter) als die Einbildungskraft.[1])

Wir müssen zugestehen, daß Thomas v. Str. sich genau in die Ausführungen des „doctor facundus" eingelebt und treffliche Gründe zur Widerlegung beigebracht hat. Hat er aber damit nicht zugegeben, daß er auf Grund seines Individuationsprinzipes die Einzelwesenheit eines Dinges erkennen könne? Gewiß will er einige innere Prinzipien der Individualität erfassen, doch redet er bei der Erkenntnis der ganz gleichen Dinge, auch hinsichtlich des Ortes, im Irrealis. Von den beiden Eiern behauptet er nur, daß eine Unterscheidung möglich sei, nicht aber, daß er sie innerlich in ihrer Einzelwesenheit so erfaßt habe, um sie z. B. bei Vertauschung mit ganz gleichen als Nicht-mehr-dieselben zu erkennen, was wohl auch Aureolus nicht behaupten will. Thomas erkennt das Individuum signatum eben mit dem Verstande. Wie sich der Erkenntnisvorgang psychologisch abspielt, wollen wir jetzt betrachten.

b) Die Art der Erkenntnis des sinnfälligen Einzeldinges.

Es ist klar, daß wir Einzelwesen erkennen, aber nicht ihre Einzelwesenheit, sondern nur ihre zufälligen Merkmale, durch die sie sich äußerlich von einander unterscheiden.[2])

Aureolus läßt das Individuelle nur arguitive vom Verstande erkannt werden.[3]) Suarez weist diese arguitive Erkenntnis zurück, weil sie den Tatsachen nicht gerecht werde.[4])

Im übrigen können wir zwei große Gruppen unterscheiden: Der Verstand erkennt das Individuelle direkt — Heinrich v. Gent, Scotus, Durandus, Gregor v. Rim., Ockham — oder indirekt — Thomas v. A., Aegidius.

---

[1]) l.c. 207,4.

[2]) Siehe Anmerkung 1; vgl. die vorhergehende Abhandlung.

[3]) Aur., l.c. 810,2d,e: Cognoscitur (scil. individuum) tamen sub huius signatione ab intellectu quasi arguitive; intelligit ipsum quodammodo per coniunctionem cum phantasmate vel magis proprie per arguitionem.

[4]) de an., l. 4, c. 3, Nr. 4.

1. Indirekt, d. h. per quandam reflexionem auf die Phantasmen, erkennt der Verstand die Einzeldinge.

Nach den Jugendschriften des Aquinaten wendet sich der Verstand nach der Erfassung der präszindierten Wesenheit auf seine abstrahierende Tätigkeit zurück, erkennt seinen Akt und die Spezies und weiterhin das im Phantasma dargestellte Einzelding. Der Verstand erkennt in einem einzigen Akt, ohne einen eigentlichen Konzept zu bilden, bestimmt und wirklich, aber doch nur indirekt das sinnfällige Einzelding,[1]) weil die Wesenheit des Einzeldinges nur dadurch erkannt wird, daß der Allgemeinbegriff inhaltlich auf das Einzelding bezogen wird.[2])

Wie nach den späteren Schriften der Erkenntnisvorgang verläuft, daß nämlich der Verstand im ersten Bewußtheitsakt die nicht präszindierte Wesenheit samt dem Einzelding erkennt und dann erst seinen Akt, haben wir bereits oben dargelegt.[3])

2. Die Vertreter der anderen Ansicht schreiben dem Verstande die Kraft zu, das Einzelding direkt zu erkennen. Doch sind auch hier wieder verschiedene Weisen möglich.

a) Durandus, Gregor v. Rim., Ockham verwerfen die Spezies; Der Verstand erfaßt intuitiv durch seinen Akt das Einzelding, natürlich vor dem Universale.

b) Der Verstand erfaßt das Einzelding vor dem Universale mit einer Spezies — und zwar scheint die Spezies sensibilis zu genügen — so der Verfasser de rerum principio.[4])

Was wir von Scotus eigentlich halten sollen, ist trotz der Untersuchung von Tochowicz,[5]) die sicher nicht das letzte Wort über die Erkenntnislehre des doctor subtilis gesprochen hat, noch unentschieden. Im Opus Oxoniense bildet der Verstand eine eigene Spezies intelligibilis singularis materialis sensati[6]) und scheint doch zuerst die Spezies infima zu erkennen, die vielleicht mit dem Individuum vagum in de anima[7]) zusammenfällt.

Thomas v. Str. führt mehrere Gründe an, auf die sich jene stützen, nach denen der Verstand die Einzeldinge zuerst erkennt. Davon wollen wir das Wichtigste hier hervorheben.

1. Die Potenz, die das Universale von den Einzeldingen abstrahiert, muß doch zuerst das erkennen, wovon sie das Universale abstrahiert.

2. Das erkennende Subjekt muß nach Aristoteles die Phantasmen anschauen, der Verstand sich zu ihnen hinwenden um zu erkennen. Nun ist aber klar, daß er dann auch das Einzelne sofort erkennt.

[1]) Slad., S. 208f. Dort auch Quellenbelege. Vergl. die Tabelle im Anhang.

[2]) de verit., q. 2, a. 6, ad 2; Slad., S. 195.

[3]) Siehe S. 63.

[4]) q. 13, a. 3, Nr. 41 und 37; q. 14, a. 3, Nr. 39. Scotus wird nicht mehr als der Autor angesehen. Siehe darüber Longpré, S. 22ff.

[5]) Tochowicz, Duns Scotus, de cognitonis doctrina, 1926. Vergl. besonders S. 76—99.

[6]) 4 Ox., d. 45, q. 3; Suarez über Scotus de anima, lb. 4, d. 3, Nr. 15.

[7]) de an., q. 22, Nr. 8 u. 9. Tochowicz, S. 90.

3. Die Spezies, mit welcher der Verstand erkennt, ist haec et singularis, weil der Verstand hic et singularis ist. Sie führt unmittelbar zur Erkenntnis des Einzeldinges.

4. Die Prinzipien des Seins und des Erkennens sind gleich. Das Partikuläre ist die Seinsursache des Universellen, es ist früher als das Universelle. Darum erkennen wir es auch früher.[1])

Thomas v. Str. konnte ihnen nicht zustimmen, außer er hätte seine philosophischen Grundsätze aufgegeben. Immerhin hat diese empiristische Richtung einen starken Einfluß auf ihn ausgeübt. Ja, er scheint schon gezweifelt zu haben, zwar kaum daran, ob der Verstand das Partikuläre erfasse vor dem Allgemeinen, wohl aber daran, ob er nicht das Allgemeine zugleich mit dem Individuellen erkenne.[2]) Dann aber behauptet er doch entschieden, daß unser Verstand das Partikuläre nicht zuerst erkennen könne, weil die Spezies intelligibilis unmittelbar nur die Wesenheit der sinnfälligen Einzeldinge, abstrahiert von den individuellen Bedingungen, dem intellectus possibilis darbietet. Daher kann das erste Objekt nicht das materielle Einzelding sein.[3]) Es verhält sich vielmehr so: Die Erkenntnis des Partikulären setzt die Erkenntnis des Universellen voraus. Ein materielles Einzelding kann ja nie auf den Verstand einwirken (erster Grundsatz); nun ist der intellectus possibilis, um den es sich handelt, eine passive Potenz (2. Grundsatz); er tritt erst in Tätigkeit, wenn er die Spezies intelligibilis aufgenommen hat (3. Grundsatz). Dann nämlich ruft er in sich selbst den Erkenntnisakt hervor, indem er die Wesenheit im sinnfälligen Einzelding erkennt (actus primus, rectus). Darauf wendet sich der intellectus possibilis auf seine Erkenntnistätigkeit zurück und erkennt, daß er erkennt (actus secundus, reflexus). Dabei bleibt er nicht stehen. Aus der Wirkung erkennt er, seiner Natur entsprechend, sofort die Ursache, das Phantasma und dadurch das Einzelding (actus tertius, rectus)[4]).

---

[1]) Thomas, l. c. 208,1. Der letzte Einwand scheint einem Nominalisten entnommen zu sein, für die es kein universale in re gibt.

[2]) l. c. 207,1. Illud primo ab intellectu coniuncto cognoscitur, quod (207,2) specie intelligibili primo praesentatur. Sed hoc forte est solum universale, prout universale accipitur pro quidditate rei materialis sequaestrata a conditionibus individuantibus.

[3]) l. c. 207,4: Conclusio secunda est, quod intellectus coniunctus pro statu praesentis vitae non potest particulare intelligere primo, ita quod particulare sit primum obiectum talis intellectus . . .

[4]) l. c. 207,4 scdo: Praeterea, quandocumque aliqua sic se habent, quod in aliquo genere cognitionis cognitio unius praesupponit cognitionem alterius, tunc in illo genere praesupponens non potest esse primo cognitum; sed pro statu praesentis vitae particulare et universale sic se habent in genere cognitionis intellectivae, quod cognitio particularis praesupponit cognitionem universalis. Ergo etc. Maior est nota, quia nunquam praesupponens est prius praesupposito. Minorem probo, quia cognito ipso universali, intellectus immediate reflectit se super suam cognitionem et intelligit se intelligere, et quia naturale est intellectui, quod cognito effectu immediate cognoscit causam, maxime si sit causa proportionata et sit praesens intellectui: igitur cum huiusmodi intellectio sit causata a phantasmate, mediante specie intelligibili ab ipso phantasmate derivata, quod quidem (208) phantasma, quamvis non sit in intellectu, tamen est praesens intellectui, ideo intellectus cognoscit huiusmodi phantasma et per consequens cognoscit tale particulare, cuius perfecta similitudo relucet in tali phantasmate. Unde hic est rectus

Diese Erkenntnis des Einzeldinges ist keine arguitive, schlußfolgernde; nein, der Verstand wendet sich dem Phantasma zu, das ihm gegenwärtig ist, und ruft selbst einen eigenen Erkenntnisakt hervor;[1]) denn das Partikuläre kann ja den Verstand in keiner Weise bestimmen. Nun erfaßt der Verstand das Partikuläre auf dem Wege über das Phantasma, dem medium in quo, direkt, und bildet von ihm einen eigenen Begriff.[2])

Bedarf Thomas dazu einer eigenen Spezies singularis impressa? Sicherlich nicht, der Akt genügt zur Bildung des Begriffes.

Lösung der gegenteiligen Beweise.

Nun kann Thomas leicht die Argumente widerlegen, die dartun sollen, daß der intellectus possibilis zuerst das Partikuläre erkenne.

ad 1) Die Erkenntnis geht der Abstraktion nicht voraus, sondern folgt nach, wie wir es oben dargelegt haben. Thomas bedient sich zur Erklärung des Beispiels von der Milch, deren weiße Farbe das Auge erkennt, ohne die Süßigkeit wahrzunehmen.

ad 2) Freilich muß der Verstand die Phantasmen anschauen, aber nicht vorausgehend, sondern begleitend oder nachfolgend. Allerdings wickeln sich die drei Akte so rasch nacheinander ab, daß wir keinen Zeitraum zwischen ihnen konstatieren können.

ad 3) Der Verstand ist ein Singulare, etwas Individuelles. Seine Unabhängigkeit von der Materie und der Zeit ist aber hinreichend um zuerst Abstraktes zu erkennen. Der Begriff „species singularis" hat zwei Bedeutungen: 1. die Spezies ist mit den Bedingungen der Materie behaftet. 2. Sie ist eine der Zahl nach. Der Verstand erkennt bloß mit einer immateriellen Spezies und durch sie zuerst nur die Wesenheit.

ad 4) Wohl erkennen wir das Partikuläre vor dem Allgemeinen, aber nur mit den Sinnen. Übrigens kann man leugnen, daß das Partikuläre die Ursache des Universellen sei, da beide im Dinge zusammenfallen.[3])

---

ordo cognitionis intellectivae pro statu praesentis vitae, quod intellectus actu recto primo cognoscit ipsum universale seu quidditatem rei materialis secundum se, secundo actu reflexo cognoscit suum intelligere, et tertio actu recto cognoscit ipsum particulare ut relucet in phantasmate. — Ein Zweifel könnte noch bestehen, ob diese Kardinalzahlen wirklich jedesmal einen neuen Akt bezeichnen oder bloß als Adverbien, primo scil. loco, nur die Objekte vervielfachen. Doch Thomas spricht ausdrücklich von 3 Akten bei der Erkenntnis eines materiellen Gegenstandes: In omni intellectioni rei materialis isti tres actus ita velociter se consequuntur . . . l. c. 208,2.

[1]) l. c. 208,2: Ad tertium dicendum, quod intellectus dupliciter convertitur ad phantasmata. Et quoad istud se habet intellectus pure passive . . . Alio modo, ut actum intelligendi elicit circa particulare, quod relucet in phantasmate. Et ista conversio est posterior intellectione, qua intellectus intelligit ipsum universale, et etiam qua intelligit se intelligere.

[2]) Wenn wir damit auch unserer Zeit etwas Neues sagen, so scheint doch Suarez de an., lb. 4, c. 3, Nr. 3 unseren Scholastiker zu meinen, wenn er neben Scotus, Richard, Gregor v. Rim., Durandus für die gleiche Ansicht zitiert: De argent. lb. 4, dist. 10, art. 3, q. 1; statt 10 muß es allerdings 50 heißen. Worin er sich von ihnen allen unterscheidet, dürfte bereits klar sein.

[3]) l. c. 208,3 ad 7.

Sie unterscheiden sich darin, daß das Partikuläre zum Universellen noch die Individuationsprinzipien oder wenigstens gewisse Modi hinzufügt, die aus den Prinzipien fließen. Schließlich versäumt es Thomas nicht, nochmals eigens hinzuweisen, daß er unter Universale hier die absolut betrachtete Natur im sinnfälligen Einzelding meine, um ja von den Konzeptualisten und Nominalisten nicht mißverstanden zu werden.[1])

Thomas v. Str. behandelt die direkte Erkenntnis der Einzeldinge ziemlich genau. Merkwürdigerweise verliert er im ganzen Kommentar kein Wort über die indirekte Erkenntnis per quandam reflexionem. Es ist dies um so auffallender, als doch der von ihm hochgeschätzte doctor communis und sein Lehrer Aegidius so großen Nachdruck auf diese Erkenntnisart legen. Und Thomas v. Str., „der getreue Schüler" schweigt vollständig darüber.[2]) Seine klaren und präzisen Worte bezeichnen aber gerade das Gegenteil der aegidianischen Doktrin. Die gleichen Ausdrücke, die Aegidius im verneinenden Sinn einer direkten Erkenntnis gebraucht, verwendet Thomas v. Str. im bejahenden.[3]) Warum polemisiert er aber nicht gegen ihn, etwa wie Durandus gegen seinen Lehrer Thomas v. A.? Der friedliche Thomas v. Str. will seinen Lehrer (magister noster) wenigstens in einem so wichtigen Punkte nicht offen angreifen um dessen Ansicht zu untergraben. Darum erwähnt er ihn überhaupt nicht und begnügt sich seine Meinung klar darzulegen. Die Zeitgenossen wußten wohl, was er meine.

Eine kurze Bemerkung zur Terminologie. Thomas kann nicht gut sagen: das Singuläre wird direkt erkannt, weil er dann leicht mit den oben unter 2) genannten Vertretern verwechselt worden wäre. Indirekt erkennt er es nicht, wenigstens nicht per quandam reflexionem, wohl aber als späteres Objekt. Darum gebraucht er die Ausdrücke, per se intelligibilis, sed non primo ita quod ipsum particulare sit primum obiectum talis intellectus und zwar actu recto tertio.

Die Lehre unseres Scholastikers über die Erkenntnis des sinnfälligen Einzeldinges ist sehr hübsch durchdacht, mit Berücksichtigung der Erfahrung. Wir können ja von einer Erkenntnis des Singulären durch den Verstand erst reden, wenn wir von unzweifelhaft höheren Erkenntnisakten — daher vorausgehend die Erkenntnis des Allgemeinen und des vollen Bewußtseins von einer solchen Erkenntnis — uns dem Singulären in einem eignen Denkakt zuwenden, sodaß sie dann auch für uns feststeht.

---

[1]) l. c. 208,3 ad 8; Accipiendo universale praecise pro ipsa quidditate rei materialis sicut hucusque semper acceptum est in proposito, tunc ipsum universale est prius particulari . . . ipsa quidditas non includit nisi ea, quae sunt intrinseca et essentialia ipsi rei . . . Nec taliter acceptum universale (prout includit secundas intentiones, puta intentionem generis vel speciei) potest esse primum obiectum intellectus: quia primum obiectum intellectus non dependet nec dependere potest ab actu intelligendi . . . Sed omnes huiusmodi intentiones secundae dependent ab actu intelligendi cum fabricentur per ipsum intellectum.

[2]) Aur. lehnt diese Anschauung ab an den von Thomas von Straßburg sicher eingesehenen Stellen.

[3]) Anm. 3 S. 72 u. 4 S. 77 mit 6 S. 64. Um einem Einwand vorzubeugen: Bei Thomas wendet sich der Verstand zwar auch zum Phantasma, doch deshalb verlieren die Worte nicht ihren gegenteiligen Sinn.

c) Lösung einiger Schwierigkeiten.

Unsere Ausführungen verbreiten auch etwas Licht über das geistige Gedächtnis, welches das Partikuläre als solches aufbewahren kann im Gegensatz zu Thomas v. A. Ja, unser Straßburger stützt seine Ansicht gerade mit der direkten Erkenntnis des Partikulären durch den Verstand.

Und doch erheben sich nicht geringe Schwierigkeiten, es scheinen sich Widersprüche in seinem System aufzutun. Ist denn mit dem Erkenntnisakt nicht alles vorbei, sodaß der Verstand bei der Wiedererinnerung sich doch zur Phantasie wenden muß? Tatsächlich spricht er von einem Sichhinwenden zur Phantasie bei der Erinnerung.[1]) Und doch kann sich die getrennte Seele an die Einzeldinge erinnern. Wie ist dies zu verstehen?

Wohl muß sich der Verstand zur Phantasie hinwenden, aber nicht um dort erst die Spezies neu zu empfangen — Thomas meint hier die species intelligibilis impressa, die sicher im geistigen Gedächtnis ist — sondern um wirklich aktuell tätig sein zu können. Der Grund ist die enge Verbindung von Geist und Leib, in der beide zusammenwirken müssen.[2]) So ist auch der Verstand von der Phantasie abhängig, doch nicht wesentlich, dem Sein nach (essentialiter), sondern nur am Beginn seiner aktuellen Tätigkeit.[3])

Der Verstand erfaßt das Einzelding im Akt ohne Spezies impressa, aber durch einen eigentlichen und deutlichen Begriff. Im geistigen Gedächtnis muß dann die Disposition zurückbleiben, die auf ähnliche Weise wie oben wiederum zur aktualen Erkenntnis des Einzeldinges führen kann. Thomas v. Str. sagt darüber nichts, ebenso wenig darüber, ob und in wie weit auch die Spezies intelligibilis impressa mitwirkt. Ihm steht die Tatsache der Erinnerung an Partikuläres fest; über die Art und Weise schweigt er.

Thomas schwächt damit zwar eines seiner eigenen Argumente ab, womit er die Notwendigkeit und den Unterschied der Spezies intelligibilis (impressa) vom ersten wirklichen Erkenntnisakt beweist,[4]) weil diese Spezies im Gedächtnis eben nicht zurückbleiben müßte, sondern ebensogut, wie bei der Singularerkenntnis, eine aus dem Akt entstandene Disposition genügen könnte. Er vermehrt aber die aktive Kraft

[1]) Siehe folg. Anm.

[2]) 2,3,2,4,f. 141,2 ad 6; Einwurf f. 140,4: Anima nostra non intelligit per species, ... quia si anima haberet speciem rei intelligibilis in se, tunc pro actuali suo intelligere non opporteret, quod se converteret ad phantasmata. Ad 6: Nego antecedens; ad probationem dicendum quod, sicut dicitur Sapientia c. 9, corpus quod corrumpitur aggravat animam et deprimit terena habitatio sensum multa cogitantem. Ideo anima coniuncta mole corporali gravata non potest se libere convertere super se ipsam, nec per consequens super speciem, quae est in se ... Vergl. Scotus, de an., q. 18, Nr. 42; Ox., d. 11, q. 1. Er führt als Grund der Hinwendung zum Phantasma die Schuld der Sünde an, allerdings um die Species bei der abstraktiven Erkenntnis überhaupt zu gewinnen. Vergl. Tochow., S. 95f.

[3]) Suarez, de an., lb. 4, c. 7, Nr. 4: Ex actuali operatione proveniens.

[4]) Siehe Notwendigkeit einer species S. 53f.

des Verstandes in der augustinischen Richtung, die zwischen Objekt und Erkenntnis „keine aequalitas, sondern nur eine proportio motivi ad mobile" verlangt.[1])

2. Die Selbsterkenntnis.

Über die Selbsterkenntnis der Seele hat Thomas v. Str. keine eigene Abhandlung geschrieben. Doch läßt sich aus den eingestreuten Bemerkungen seine Ansicht herausstellen. Sie ist aristotelisch und stimmt mit der Thomas' v. A. und Aegidius' Romanus überein, steht somit im Gegensatz zur alten augustinischen Richtung.

Wir haben eine zweifache Selbsterkenntnis der Seele zu unterscheiden, eine Erkenntnis, die sie von ihrer eigenen Existenz, und eine, die sie von ihrer eigenen Natur, von der Beschaffenheit ihres Seins hat. Erstere nennt man gewöhnlich Selbstbewußtsein, letztere ist Selbsterkenntnis im engeren Sinne.

I. Das Selbstbewußtsein.

Das erste Objekt, das unser Verstand erkennt, ist die Wesenheit in einem sinnfälligen Einzelding, nicht aber unser eigenes Ich. Unser Verstand kann sich oder seinen Akt gar nicht zuerst erkennen. Denn, um sich selbst zu erkennen, muß der Verstand einen Unterschied feststellen können zwischen sich und dem Erkannten. Diesen Unterschied kann er nur statuieren, wenn er auf einen ihm gegenüberstehenden Gegenstand hinschaut und als Objekt erfaßt. Würde er nur sich erkennen, dann sähe er nirgends Beziehungen, er würde sich von sich selbst nicht unterscheiden, also gar nicht zum Selbstbewußtsein gelangen — Thomas setzt darnach voraus, daß unser Geist allein sich seinem Geistesblick nicht entgegenstellen, sich selbst allein nicht objektivieren kann.[2]) Deshalb muß der Verstand als erstes Objekt einen von sich und seinem Akt real verschiedenen Gegenstand anschauen, um sich als Subjekt beim Erkennen zu erfassen und dann die Identität des Erkennenden und des Erkannten einzusehen.

Der Grund, warum unserem Verstand ein solches Objekt, ein tale apparens fehlen würde, wenn er nur sich selber schauen würde, scheint darin zu liegen, daß die Seele ihre Wesenheit nicht intuitiv erschaut, daß nur eine Potenz der Seele, der Verstand nämlich, unmittelbar tätig ist und daß die Seele nur der Potenz nach erkennbar ist, aber nicht aktual.

---

[1]) Ueberweg-Baumg., S. 582 über Scotus.

[2]) 1,6,1,3,f. 45,3: ad quartum dicendum, quod omnis diversitas rationis sive in actu componente sive in actu reflexo, de necessitate sumitur, et oritur ex aliqua distinctione vel diversitate reali . . . Et eodem modo de actu reflexo. Nam primum, quod a nostro intellectu concipitur, non potest esse ipse intellectus, nec etiam actus eius, sed est aliqua res extra realiter differens tam ab intellectu quam ab actu suo, et ex hoc, quod sic videt se aliquid intelligere, ponit differentiam rationis inter se ipsum, ut intelligit et ut intelligitur. Unde si solum intelligeret seipsum, tunc impossibile esset, quod se ipsum distinguat a se ipso. Omnis enim differentia rationis opportet, quod sumatur ab aliquo apparente, ad quod aspiciens intellectus causet huiusmodi differentiam; sed tale apparens deficeret huiusmodi intellectui, qui nihil aliud intelligeret quam se ipsum.

Hier spielt eben die ganze Seelenlehre und die Unterscheidung der Seele in Potenzen mit herein. Dieses apparens muß ein äußeres Objekt sein, weil der Verstand ja im Anfange ein leeres Blatt, eine tabula rasa ist und keine angeborenen Ideen besitzt.[1])

In ihrer Tätigkeit erfaßt sich die Seele dann unmittelbar, ohne eine zu diesem Zwecke gebildete Spezies.[2]) Diese wäre ja bloß nötig um die Fähigkeit mit ihrem Objekt in Verbindung zu bringen. Die Seele ist zwar dem Verstande unmittelbar gegenwärtig, wird jedoch nur durch den ersten Akt zum erkennbaren Gegenstand (actu intelligibel); durch einen zweiten, reflexen Akt erkennt sie ihre Tätigkeit in sich selbst als deren Prinzip[3]) ohne Schlußfolgerung.

Neben diesem aktualen Selbstbewußtsein, das wir in uns nicht immer besitzen,[4]) kennt Thomas auch das habituale; auf dieses beziehe sich das Augustinuswort: Mens humana semper intelligit se, wie man allgemein annehme.[5]) Weiter verbreitet er sich über dieses Zitat nicht, während sein Lehrer Aegidius sich eingehend damit auseinandersetzt,[6]) weil ja die alte Schule dieses Wort von der unmittelbaren Selbsterkenntnis der Seele, dem ruhenden Bewußtsein des Ich, verstanden hat.

Unter habitual versteht er mit anderen Scholastikern nur die Fähigkeit des Geistes zur aktualen Selbsterkenntnis. Dieses habituale Bewußtsein ist dem Gedächtnis (Verstand) zu vergleichen, das die Spezies aufbewahrt, ohne die dargestellten Gegenstände aktual zu erkennen. Weil nun der Geist sich immer selbst am meisten gegenwärtig ist, so erkennt er sich selbst immer habitual.[7])

Nach den Ausführungen unseres Autors scheint die Seele, sobald sie einmal Ideen besitzt, also nach den ersten intellektuellen Erkenntnissen, von keinem Außenobjekt mehr beeinflußt werden zu müssen, um vom habitualen Selbstbewußtsein zum aktualen zu gelangen. Diese Ideen tragen ja schon den Charakter eines Außer-Ich, eines Außerseelischen an sich.

Weitere erkenntniskritische Folgerungen, die gegen die Position des Subjektivismus in den verschiedenen Schattierungen gerichtet wären, zieht Thomas v. Str. nicht, wenigstens nicht für die menschliche Erkenntnis. Für Gott gilt, daß er das aktuale Selbstbewußtsein immer besitzt, weil er ja reiner Akt ist. Hätte er aber keine schöpferischen Ideen in seiner Wesenheit eingeschlossen, dann würde er sich zwar vollständig erkennen, aber trotzdem von den Geschöpfen, also einem außergöttlichen Sein

---

[1]) Vergl. 2,3,2,4,f. 140,2 ad 2 und ccl. 1,f. 140,1.

[2]) 4,50,1,2,f. 206,1 ad 6: Non per aliam speciem cognoscit se quam alia, quia cognoscit se cognoscendo alia; et ideo pro statu praesentis vitae per eandem speciem, per quam cognoscit alia, devenit aliquo modo in cognitione ipsius.

[3]) Vergl. Einzelerkenntnis Anm. 6 S. 64.

[4]) Vergl. 1,3,2,2,f. 35,2.

[5]) 4,50,1,2,f. 205,4 ad 3; Augustinus, de trin., lb. 14,c. 6.

[6]) Aegidius, quodl. 2,23; 1 sent. 3,2,2,2; vergl. Egenter, S. 52ff.

[7]) 3,2,26, u. 27,1,f. 178,4 ad 3. Ad tertium dici potest, quod Augustinus non loquitur ibi de notitia actuali, sed de notitia habituali, secundum quam notitiam illa, quae magis praesto sunt animae, magis dicuntur cognosci ab anima.

nichts wissen.[1]) Ganz ähnlich liegt die Sache bei den Engeln. Entbehrten sie der angeborenen Ideen, so würden sie nur ihr Wesen erfassen und im Bannkreis ihres Ich stecken bleiben, da sie von einem Gegenstand außerhalb ihres Wesens zur Erkenntnis nicht bestimmt werden.[2])

Sicher aber hat Thomas von Str. recht gesehen, wenn er im Selbstbewußtseinsakt ein dreifaches Objekt unterscheidet: Die Tätigkeit, ihr Subjekt und ihren Gegenstand. „Die Tätigkeit als Zuständlichkeit des Tätigen ist etwas Subjektives. Da sie aber im Selbstbewußtsein nicht abstrakt sondern als konkrete Tatsache erfaßt wird, eine konkrete Tätigkeit aber ohne bestimmtes Objekt unmöglich ist, so gehört auch das erkannte oder begehrte Objekt zum Inhalt des Bewußtseinsaktes. Dazu kommt dann noch das tätige Subjekt selbst, das als Prinzip der Tätigkeit erkannt wird."[3])

II. Die Selbsterkenntnis im engeren Sinne.

Die Seele erkennt sich in ihrer Tätigkeit nur aliquo modo,[4]) d. h. ihrer Existenz nach, nicht aber ihrer Natur nach. Dazu bedarf es, wie Thomas v. A. sagt, einer diligens et subtilis inquisitio.[5]) Wir können ihre Natur nur erfassen, wenn wir ihre Objekte, Akte und Fähigkeiten genau untersuchen.[6]) Dann gelangen wir zu dem Seelenbegriff, den wir am Anfang dieser Arbeit entwickelt haben.

Von einer Annahme, wie sie der Autor des Werkes de rerum principio aufstellt, daß wir auf Grund der Selbsterkenntnis im engeren Sinn, wodurch wir die Seele als eine immaterielle Substanz erfassen, noch eine Schau der Wesenheit und der Fertigkeiten durch eine Spezies expressa besäßen,[7]) weiß Thomas v. Str. nichts. Woher kämen denn dann die vielen Meinungsverschiedenheiten über die Seele? Sie entstehen ja daraus, daß wir uns selbst in dieser Weise nicht erkennen.[8])

3. Die Erkenntnis Gottes.

a) Geschichtliche Stellung.

Der „Vater der Scholastik", Anselm v. Canterbury, bildete im Mittelalter zuerst ganz selbständig Gottesbeweise aus. Die Viktoriner

---

[1]) 1,6,1,3,f. 45,3 ad4: Sic eodem modo dico, quod Deus nihil aliud intelligeret, quam se ipsum, quamvis intelligeret se esse et intelligere se intelligere: Quia in omnibus talibus non intelligeret aliud, quam eius simplicem essentiam, quia tale suum intelligere nullum poneret differentiam rationis.

[2]) 2,3,2,4,f. 140,2, ccl. 2. Vergl. 140,1 ccl. 1.

[3]) Lehmen, II, 2, S. 308.

[4]) Siehe S. 82, Anm. 3.

[5]) S. th., 1,87,1; Vergl. de verit.,q.80,a. 8.

[6]) Thomas von Straßburg, 1,6,1,4,f. 46,1 ad 3: Quamvis anima intellectiva includat substantialiter sensitivum et vegetativum, ita quod non sunt plures formae substantiales in homine, possumus tamen ipsa (lege ipsam gemäß dem Druck von 1490) distincte concipere aspicientes ad suas potentias, actus et obiecta, in quibus omnibus realem multitudinem invenimus.

[7]) De rer. princ.,q. 15, Nr. 16—26; Vergl. Tochow., S. 127f.

[8]) Anm. 1, S. 11. In den Quodl. des Jacobus von Viterbo findet sich eine eigene Quaestio: Quartodecimo quaeritur utrum anima intelligat se per speciem a se genitam et videtur quod non. Cod. Vat. Lat. 982,f. 35,1.

knüpften dann in ihren Gottesbeweisen bewußt an die Erfahrungstatsächlichkeiten an. Der vordringende Aristotelismus rückt diesen Gesichtspunkt immer mehr in den Vordergrund, ja, er wird schließlich zum einzig geltenden Ausgangspunkt, zum einzig tragfähigen Fundament bei Thomas v. A., dem „Fürsten der Scholastik." Die quinque viae seiner theol. Summa, eine kurze und prägnante Formulierung schon vorhandener Argumente, besonders dem Monologium Anselms entnommen, ist aufgebaut auf die Naturbetrachtung. Nur von der Erfahrung aus — Thomas betont besonders die äußere Erfahrung — führt ein wissenschaftlich gesicherter Weg zu Gott, dem ersten unbewegten Beweger, dem Urheber alles Seins, dem Endziel alles Geschaffenen.[1]) Die Verbindung des Sichtbaren mit dem Unsichtbaren stellt die Kausalität her. Sie allein bildet bei unserer wissenschaftlichen Erkenntnis die Brücke zwischen unserer Welt und Gott. Konsequent lehnt er den Gottesbeweis Anselms im Proslogium, dem er eine ontologische Fassung gibt, ab.[2])

Gaben sich seine Zeitgenossen damit zufrieden? Nein, sie nicht und noch weniger die Spätscholastiker. Im Gegenteil, gerade an seiner Quaestio 2 des ersten Teiles seiner theol. S. und an den damit zusammenhängenden Stellen setzte die Kritik ein. Den Begriff des Unendlichen unterzog man eingehenden Untersuchungen und erwog in scharfsinniger Weise alle Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, die sich daraus ableiten ließen.[3]) Welchen Beitrag die Auffassung dieses Begriffes leistete um die Stringenz der Gottesbeweise zu leugnen, konnten wir nicht feststellen.[4]) Andere, wie Ockham und Nikolaus von Autrecourt zogen die Grundlage aller Gottesbeweise, die Allgemeingültigkeit des Kausalprinzips selbst in Zweifel. Aus den Worten Geyers und Stöckls[5]) erhellt nur, daß sich Ockham wegen der Möglichkeit einer unendlichen Reihe auf Grund seines Kausalbegriffs nicht gezwungen sieht, Gott als erste Ursache vorauszusetzen. Er betrachtet nämlich die Himmelskörper und die Dinge auf der Erde mit ihrer Kausalität als ausreichend. Die Schlüssigkeit des Bewegungsbeweises gibt er also nicht zu. Eine oberste Zweckursache wird überflüssig und damit ihr Dasein unbeweisbar, weil die freien vernünftigen Wesen sich selbst ihre Zwecke setzen, die unfreien aber mit Notwendigkeit, die durch ihre Natur bedingt ist.[6]) Vernunftgründe machen das Dasein Gottes wahrscheinlich; Gewißheit verleiht nur der Glaube. Interessant ist es nun, schon bei Aureolus Anklänge an eine solche Anschauung zu finden.

---

[1]) S. th., 1,2,3.

[2]) S. th., l.c. art. 1; de verit.,q. 10,a. 12.

[3]) Vergl. G. Ritter, S. 84, wo er sich auf Duhem beruft, der die Untersuchungen Gregors von Rimini über das Unendliche besonders rühmt. Ritter selbst legt die Anschauungen des Marsilius dar. Vergl. Aureolus, 1, dist. 44.,f. 1037ff.

[4]) Vergl. Ueberweg-Geyer, über Ockham S. 581 f. — Aus der Annahme einer unendlichen Reihe allein folgt noch nicht, daß eine erste Ursache überflüssig wird. Sie läßt sich ja doch als ein Ganzes fassen, das verursacht ist. Vergl. Lehmen, Theodizee, S. 47ff.

[5]) Stöckl, Gesch. d. Philosophie, II, 1010ff.

[6]) Ähnlich zeigt Nic. v. Autr., der konsequente Ockhamist, die Hinfälligkeit der üblichen scholastischen Beweise. Vergl. Lappe, S. 23.

Aureolus schlägt folgenden Weg ein um Gott zu erkennen. Daß Gott ist, daß irgend ein Gott existiert, ist unmittelbar gewiß und leuchtet jedermann von selbst ein.[1]) Wie er dies versteht, erklären wir später ausführlich. Nun handelt es sich darum diesen Gott als den Gott der Christen, den einen Schöpfergott, aufzuzeigen. Dazu weist er nach, daß es nur eine höchste Substanz (nobilissima substantia), ein einziges höchstes und letztes Ziel für alle Wesen und nur eine einzige erste Urform (forma exemplaris prima) geben kann, die alles Sein in überragender Weise besitzt.[2])

Läßt sich auch demonstrativ nachweisen, daß dieser eine Gott Schöpfergott (causa efficiens ceterorum) sein muß? Die Philosophen — Aureolus meint, die außerhalb des Christentums und Judentums stehenden — kannten keinen Schöpfungsbegriff in unserem Sinne. Es erschien ihnen begrifflich undenkbar, daß aus Nichts etwas werden könne.[3]) Ferner konnten nach ihrer Ansicht die Intelligenzen, weil ewige Substanzen, ihr Sein unmöglich von einem anderen empfangen haben. Es täuschen sich Scotus[4]) und Heinrich v. Gent[5]), nach denen Aristoteles und der Kommentator für die ewigen Substanzen eine Seinsursache angenommen hatten.[6]) Auch die Worte des Philosophen „Deus Creator" und ähnliche besagen nichts für die Annahme einer Schöpfung.[7])

Auf dem zweiten der oben angezeigten Wege, der Gott als das eine Endziel bestimmt hat, vermögen auch die katholischen Gelehrten (doctores Catholici) diesen Gott nicht als causa efficiens demonstrativ nachzuweisen[8]) — eine Anschauung, die wir bei Ockham gefunden haben und die Durandus v. S. P. als häretisch und unphilosophisch brandmarkt und verwirft.[9]) Thomas v. Str. meint etwas gelinder: sed isti falsum assumunt.[10])

[1]) 1 sent., d. 2, p. 2, a. 1—6, S. 132,2 —148.

[2]) 1 sent., d. 3, cap. 1, a. 1—3, S. 162,2—175,1. Wir wollen gleich hier aufmerksam machen, daß der Kommentator Averroes diese drei Wege 10 met. Kommentar 7 andeutet

[3]) l.c. 175,1f.

[4]) 1 sent., d. 1, q. 1.

[5]) Quodl., q. 4, q. ultima; Thomas von A. glaubt auch, daß Aristoteles den Schöpfungsbegriff dunkel gelehrt habe. Thomas von Straßburg meint: Quia tamen magis pium est dictum cuiuscumque in melius interpretari, ideo dico, quod de intentione Aristotelis ac etiam commentatoris fuisset veritas expressa in tribus articulis praelibatis nämlich, daß das erste Prinzip die Dinge aus Nichts hervorgebracht habe. 2,1,4,f. 126,2.

[6]) l.c. 176,1 d.

[7]) l.c. 180,1f: Creationem non poterant videre. Heute ist man überzeugt, daß Aristoteles den Schöpfungsbegriff nicht gekannt hat. H. Meyer, Gesch. d. alt. Phil., S. 277.

[8]) l.c. 178,1f: Sed istis non obstantibus dicendum est, quod ordo omnium naturarum in finem et dependentia et inclinatio earum in unum summum bonum subsistens non arguit de necessitate efficiens. Vergl. 180,2. Über seinen Zweckbegriff siehe Art. 2.

[9]) 1 sent., d. 3, p. 1, q. 1, Nr. 9: Dicunt quidam, quod in causis efficientibus sit dare primam, non est probare Deum esse, quia Deus est id, quod est simpliciter supremum in entibus, primum autem efficiens, quamvis sit primum in entibus in genere illius causalitatis, non est tamen ut dicunt simpliciter primum, quia inter intelligentias secundum eos, aut nullus est ordo causalitatis aut illa causalitas est solum finalis, inquantum inferiores intelligentiae tamquam minus perfectae ordinantur ad supremam perfectissimam ut ad finem propter quem sunt, et non ut ad causam agentem, a qua sunt. Hoc autem est haereticum et contra veram philosophiam, per quam potest efficaciter probari, quod omne, quod habet causam finalem, habet efficientem . . .

[10]) 2,1,1,2f. 125,1.

Dagegen führen die beiden anderen Wege, der Nachweis einer höchsten Substanz und einer ersten Urform auch evident zu Gott als der ersten bewirkenden Ursache. Zusammenfassend, so meint Aureolus, läßt sich sagen: Unter der Voraussetzung, daß die Verursachung nicht einen begrifflichen Widerspruch einschließt, wie anderswo dargelegt wird, wenn es auch dabei sehr schwer ist eine evidente Einsicht zu gewinnen, gilt: Wenn man überhaupt einen sicheren Beweis für die Wirkursächlichkeit des ersten Prinzips liefern kann, so kommt als einzig gangbarer Weg jener in Betracht, der von der höchsten Substanz und der ersten Urform ausgeht; vielleicht kann dann eben noch die intellektuelle Natur der nämlichen Substanz nachgewiesen werden.[1])

Aus diesen Äußerungen fühlen wir heraus, wie stark er im Bann des Kommentators steht. Dagegen betont er auch hier wieder, daß der Begriff eines allmächtigen Gottes zu den allgemein einleuchtenden Begriffen gehöre,[2]) also von der natürlichen Vernunft schon gefordert werde. Auf den eingeborenen Gottesbegriff wollen wir jetzt näher eingehen.

b) Das Argument des Proslogiums des hl. Anselm und seine verschiedenen Auffassungen.

Neben den Gottesbeweisen, die von Erfahrungstatsachen ausgehen, kannte die Scholastik einen, der aus dem Begriff des höchsten Wesens auf die Existenz dieses Wesens schloß. Den sogenannten ontologischen Beweis bringt der hl. Anselm zum ersten Male. Sein Gedankengang baut sich auf die Begriffsbestimmung Gottes als eines Wesens, über das hinaus ein höheres nicht gedacht werden kann. Diesen Gottesbegriff haben nach Anselm alle Menschen, auch der Gottesleugner. Der Begriff eines vollkommensten Wesens muß als wahr oder widerspruchslos erkannt werden. Nun läßt sich aber denken, daß dieses vollkommenste Wesen auch in der Wirklichkeit existiere, und dieses wäre dann größer, vollkommener als das im Verstande. Darum muß das höchstdenkbare nicht bloß im Verstande, sondern auch in der Wirklichkeit existieren, weil es sonst nicht das höchstdenkbare wäre.[3])

Das Wesen des Gottesbeweises wurzelt darin, daß aus dem Inhalt und der logischen Ordnung der Begriffe ein Schluß auf die Wirklichkeit des Gedachten gemacht wird. Das eigentlich Neue und wahrhaft Entscheidende jedoch besteht für Anselm in der unbedenklich vorgenommenen Vergleichung und Abschätzung des bloß gedachten Seins gegenüber dem zugleich wirklichen Sein.[4])

---

[1]) l.c. 197,2f. Demum videndum est, quid de efficientia primi principii sit tenendum, et dicendum, quod opinio Catholicorum est multo rationabilior quam Philosophorum, et supposito, quod causatio non repugnet in terminis, ut alias dicetur, quamvis sit valde difficile ad evidentiam, hoc inquam supposito: si est aliqua via demonstrativa, ad probandum efficientiam primi principii, illa est, quae procedit ex conditione nobilissimae substantiae, et exemplaris, et formae, et forte potest demonstrari non minus quam intellectualitas eiusdem substantiae.

[2]) l.c. 180,1f. Secundum hoc ergo videtur, quod potentia activa pertineat ad dignitatem primi principii; immo forte videtur communis animi conceptio primo aspectu in mentibus hominum, quod per Deum intelligatur aliquid summe potens.

[3]) Prosl., c. 2 u. 3.

[4]) Grunwald, S. 36. Vergl. auch Ueberweg-Geyer, S. 200.

Das zwölfte Jahrhundert scheint das Argument nicht gekannt zu haben.[1]) Später finden wir, daß die einzelnen Scholastiker eine verschiedene Stellung dazu einnehmen. Nach Daniels geben Bonaventura, Matthäus ab Aquasparta, Joh. Peckham und auch Alexander v. Hales dem Argument des Heiligen ihre volle Zustimmung; Bradwardine (gest. 1349) hält es für einen völlig ausreichenden Beweis.[2]) Die Auffassung Alberts d. Gr., Aegidius v. Rom. und anderer läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Ablehnend verhält sich Thomas v. A. und Richard v. Middletown.

Während die Stellung des Aquinaten im Sentenzenkommentar umstritten ist und ebenso zweifelhaft ist, ob sein Stufenbeweis in der philosophischen Summa nicht doch im Logischen stecken bleibt,[3]) lehnt er in den späteren Werken den anselmischen Beweis und jeden ontologisch klingenden sicher ab. In der S. th. lautet die Frage: Utrum Deum esse sit per se notum? Mit der Unterscheidung per se notum secundum se et non quoad nos und secundum se et quoad nos gibt er die Antwort:[4]) Der Satz, „Gott existiert", objektiv in sich betrachtet, ist unmittelbar gewiß, weil das Prädikat identisch mit dem Subjekt, im Subjektsbegriff enthalten ist; denn Gott ist sein eigenes Sein. Aber nicht subjektiv für unseren Verstand, da wir nicht wissen, was Gott ist. Daher bedarf seine Existenz des Nachweises durch Tatsachen, die uns offenkundig sind, nämlich des Beweises aus den Wirkungen[5])

Anselms Beweisgang lehnt er ab wegen des Sprunges aus der idealen Ordnung in die reale.[6])

1. Schon Aegidius v. Rom., seinen Schüler, beruhigt diese Lösung nicht, besonders nicht die Unterscheidung per se notum in se und quoad nos: Sed ista ratio non est bona.[7]) Wir können ja in diesem Leben sehen, daß Gottes Sein Gott selbst ist, seine Wesenheit das Sein einschließt, hier auf Erden können wir wissen, daß jeder, der Gott denkt, ihn als sein eigenes Sein denkt (ipsum esse). Alle anderen Dinge lassen sich ohne Existenz wesenhaft denken, nur Gott nicht. Deshalb erkennen wir noch nicht das Wesen Gottes (quid est). Wir müssen vielmehr unterscheiden zwischen quid rei (Sachbegriff) und quid nominis (Nominalbegriff). Den Sachbegriff können wir nicht und brauchen wir nicht zu wissen; der Nominalbegriff reicht hin, da wir in ihm den Inhalt des Namens wissen können.

---

[1]) Vergl. Daniels, S. 115.

[2]) Werner, III, S. 256. Vergl. Ueberweg-Geyer, S. 622.

[3]) Vergl. Baeumker, Witelo, S. 303ff; Grunwald, S. 157.

[4]) Diese Unterscheidung bringt bereits Averroes, 2 met. Com. 1: Cum difficultas comprehensionis entium est duobus modis: Rectum est difficultas in rebus, quae sunt in fine veritatis, sc. in primo principio et in principiis abstractis a materia sit, sc. ex defectu ex nobis, non ex illis . . . Sed hoc non demonstrat res abstractas intelligere esse impossibile nobis sicut inspicere solem est impossibile vespertilioni. Quoniam si ita esset tunc otiose egisset, quia fecit illud, quod est in se naturaliter intellectum, non intellectum ab alio: sicut si fecisset solem non comprehensum ab aliquo visu. Klarer tritt die Abhängigkeit des Thomas in 1 sent., d. 3, q. 1, a. 1, c. zutage.

[5]) S. th. 1,2,1, c.

[6]) l.c. ad 2; de verit., q. 10, a. 12.

[7]) 1 sent., d. 3, q. 1, a. 2, c.

Drei Bedingungen fordert ein unmittelbar gewisser Satz: 1. daß das Prädikat zum Subjektsbegriff gehört, 2. daß der Satz wenigstens direkt nicht geleugnet werden kann, 3. daß jeder, der die Bedeutung des Satzes erfaßt hat, ihn für wahr erachtet. Alle drei treffen bei dem Satze, „Gott existiert", zu, die letzte allerdings nur bei den Weisen.

2. Noch mehr hat Duns Scotus an Thomas v. A. auszusetzen, weil er den Begriff der propositio per se nota enger faßt als dieser. Ein unmittelbar gewisser Satz ist nur jener, der aus den bloßen Begriffen, ohne lange vorhergehende Auflösung, Evidenz erzeugt.[1]) Darum rechnet er den Satz, „homo est animal", nicht mehr zu den unmittelbar gewissen, da ja sonst im beweisenden Syllogismus eine petitio principii stecken würde und nur zwei Termini vorhanden wären.[2]) Sein unmittelbar gewisser Satz scheint identisch zu sein mit dem analytischen Satze Kants.

So verwirft er die Unterscheidung des hl. Thomas in objektiv und subjektiv unmittelbar gewiß, per se notum sapientibus et insipientibus.[3]) Ebensowenig gilt ihm der Satz Anselms „illud quo nihil maius cogitari potest" als ein unmittelbar gewisser, weil ja zum Verständnis wenigstens zwei Syllogismen nötig sind.[4])

Was denkt aber Scotus vom ontologischen Gottesbeweis? Denn mit der vorangehenden Ablehnung als einem nicht unmittelbar gewissen Satz ist er noch nicht verworfen. Wir wollen kurz die Stellung der Freunde des anselmischen Argumentes untersuchen.

Die Freunde des Argumentes schlugen folgenden Weg ein: Aus dem Begriffe eines Höchst-Denkbaren, dem Verstandesobjekt, das Sein nachzuweisen. Da die Scholastiker ein doppeltes Sein kennen, Wesen und Dasein, so drehte sich die Frage darum: Können und müssen Wesen und Dasein von jenem Verstandesobjekt ausgesagt werden? Zuerst muß also die Denkmöglichkeit des quo maius cogitari non potest feststehen, um ein Urteil über sein Dasein fällen zu können.

Schon Wilhelm von Auxerre setzt die Denkbarkeit des quo maius cogitari non potest nicht einfachhin voraus, sie geht ihm hervor aus dem tatsächlichen Gedachtwerden. Bonaventura forscht nach dem Grund dieser Denkbarkeit und findet ihn in der inneren Widerspruchslosigkeit, die aber nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt wird. Scotus läßt die strenge Beweisführung a priori für die Möglichkeit des unendlich vollkommenen Wesens fallen,[5]) weil sie ihm unmöglich scheint. Unter der Voraussetzung verschiedener Gründe, die jene Möglichkeit nahelegen (suadere), glaubt er Anselms Argument in ein anderes Licht stellen zu können (colorare): Deus est, quo cogitato sine contradictione maius cogitari non potest sine

---

[1]) 1 sent., d. 2, q. 2, Nr. 3: Est igitur omnis et sola illa propositio per se nota, quae ex terminis sic conceptis, ut sunt eius termini, nata est habere evidentem veritatem complexionis. Vergl. Arist., 1 post. t. 25.

[2]) l. c. Nr. 2, S. 396.

[3]) l. c. Nr. 3, S. 399.

[4]) l. c. Nr. 8, S. 408, 1.

[5]) Wir machen hier schon darauf aufmerksam, daß Scotus beim ontologischen Argument den Begriff eines unendlich vollkommenen Wesens benützt im Gegensatz zu Thomas von Str.

contradictione.[1]) An eine ontologische Deutung von Anselms Argument scheint Scotus nicht zu denken.[2])

3. Gregor von Rim. (gest. 1358) gebraucht das per se notum in der gleichen Schärfe wie Scotus. Darnach fällt die Erkenntnis des Objektes „Gott" und die Erkenntnis des Satzes, „Gott existiert", nicht unter das unmittelbare Erkennen. Unter notum quoad nos versteht er das mittelbare Erkennen, an Hand der Erfahrung, das allein zur Erkenntnis Gottes und seiner Existenz führt.[3]) Die Auffassung des Aegidius von Rom kann er nicht billigen, wobei er ihm allerdings eine ontologische Deutung unterschiebt.[4])

4. Durandus v. S. P. verneint die Frage ob Gottes Existenz unmittelbar gewiß sei.[5]) Unmittelbar einleuchtend ist ihm ein Satz, der zwar früher bekannte inkomplexe Erkenntnisse, d. h. rein begriffliche Erkenntnisse voraussetzt, aber durch keine komplexen Erkenntnisse, nämlich durch keinen anderen früher bekannten und mehr gewissen Satz, also durch keine Urteile bewiesen werden darf.[6]) Der Unterscheidung secundum se et secundum naturam rei und secundum nos pflichtet er bei. Anselms Argument mache zwei Voraussetzungen: 1. daß der Inhalt des Gottesnamens wirklich der eines höchst denkbaren Wesens sei, 2. daß jener Gegenstand größer sei, dem das Sein denknotwendig zukomme als jener, der ohne Sein gedacht werden könne. 3. Daraus erst folge in einem neuen Schluß, daß Gott als seiend gedacht werden müsse, aber nicht unbedingt, weil man ja diese Tatsache nicht zuzugeben brauche. Daher bleibt nur die Ableitung aus der Erfahrung übrig.[7])

---

[1]) l. c. Nr. 32, S. 479.

[2]) Vergl. hiezu Daniels, S. 127ff. Vielleicht könnten die Ausführungen Olivis zu einer Erklärung und Bestimmung der Meinung des Scotus führen. Olivi beschäftigt sich eingehend mit dieser Frage; bei ihm scheint uns die Stellung zum ontologischen Argument klarer. Auch er schließt aus der Widerspruchslosigkeit der Termini auf Gott, wobei er aber sicher über die ideale Ordnung nicht hinauskommt, sondern eben doch den Sprung auf die reale Ordnung macht. (Vergl. Olivi, de Deo cognoscendo, vol. 3, q. 3, S. 526ff; ad 7,533; ad 8.) Dagegen läßt er nur die Erfahrung gelten S. 499ff. Oder dürfte man sagen, er habe sich durch seine Einschränkung den ontologischen Gottesbeweis von Anfang an verbaut wie Leibniz, der sich nicht mehr auf die innere Möglichkeit oder Denkbarkeit, sondern auf die adäquate Möglichkeit des realexistierenden Unendlichen stützt? Lehmen, Theodizee, S. 25. Nach unserer Meinung trifft dies nicht zu. Er zieht auch nicht die Exemplaridee als Mittel seines Beweises heran, wie es Daniels wohl mit Recht für Scotus nahelegen will. (Daniels, S. 156)

[3]) Würsdörfer, S. 87ff.

[4]) Wir schließen dies aus der Anmerkung bei Würs., S. 96: Dico enim quod non quilibet sciens quid dicitur per hoc nomen „Deus" eo modo quo scimus sive alia notitia assentit huic propositioni, immo dico, quod nullus assentit ei propter solam terminorum notitiam.

[5]) 1 sent., d. 3, p. 1, q. 3.

[6]) l. c. Nr. 4.

[7]) l. c. Nr. 14: Anselm wollte nicht die Unleugbarkeit überhaupt beweisen, wie aus seiner Schrift hervorgehe. Sed supposito, quod haec sit ratio huius nominis Deus: Deus est, quo maius cogitari non potest. Et supposita illa deductione, quod illud cogitetur esse maius, quod non potest cogitari non esse quam illud, quod potest cogitari non esse. His enim duobus concessis, et facta deductione, sequitur, quod deus non potest cogitari non esse, non autem absolute . . . propter quod oppositum eius scil. Deum esse non est per se notum nobis, sed fit notum deductione facta ex notioribus quoad nos. Vergl. dazu über Scotus oben S. 88.

5. In einer langen Abhandlung verbreitet sich Aureolus über die Frage: utrum esse Dei sit aliquid per se notum.[1])

Nach Heinrich v. Gent soll Gott unter dem Begriff des ganz unbestimmt negativen Seins das erste Objekt unseres Verstandes sein, nur könnten wir wegen der bestehenden Ähnlichkeit zwischen dem Konzept des Seins, insofern es Gott zukommt (negativ ganz unbestimmt) und dem Konzept des Seins, das allen Geschöpfen eigen ist, nicht unterscheiden. Aureolus kann dieser Meinung nicht beistimmen; nicht den Begriff des ganz unbestimmten negativen Seins erfassen wir zuerst, sondern den Begriff des allgemeinsten Seins, das Gott und den Geschöpfen gemeinsam ist.[2])

Den Begriff eines unmittelbar gewissen Satzes unterzieht er einer genauen Prüfung. Da wir oben die Ansicht des hl. Thomas, die Heinrich v. Gent etwas breiter ausgeführt hat, und die des Scotus dargelegt haben, so können wir jetzt gleich auf Aureolus' eigene Anschauung eingehen.

Er wirft ihnen vor, sie hätten die propositio per se nota mit der propositio immediata verwechselt. Die Bedeutung der letzteren müsse sich freilich aus den bloßen Termini ergeben, ohne vermittelnde Begriffe, eine Kausalität, die nicht in ihnen steckt, ist dabei ausgeschlossen. Nicht so bei der propositio per se nota. Einen unmittelbar gewissen Satz muß vielmehr jeder aus sich heraus erfassen können ohne einen Lehrer; ein solcher Satz ist der Satz vom Widerspruch, der unmittelbar aus den Begriffen evident ist, ferner Sätze, die uns auf Grund der Sinneserfahrung einleuchten z. B. der Schnee ist weiß, oder nur auf Grund eines sinnlichen Urteiles, z. B. daß es einen Himmel oder eine Bewegung gibt. Außerdem gehören dazu Sätze, die allen durch zeitlich nicht wahrnehmbares schlußfolgerndes Denken einleuchten, etwa daß das Ganze größer ist als sein Teil, oder daß es eine Natur gibt, die aus dem Schluß von der Existenz einer Bewegung gefolgert wird.[3]) Für seine Anschauung beruft er sich auf den Verfasser der Perspektiva, den Kommentator und Boethius.

Die Unterscheidung Thomas' v. A. und Heinrichs v. Gent zwischen objektiv und subjektiv gewissen Sätzen, ebenso der Unterschied zwischen unmittelbar gewissen Sätzen für Erfahrene und Unerfahrene ist unnötig. Nicht die Worte konstituieren einen unmittelbar gewissen Satz, sondern die Bedeutung der Worte; für den Erfahrenen hat das gleiche Satzgebilde eben eine andere Bedeutung als für den Unerfahrenen; gerade deshalb ist es für beide nicht der gleiche Satz.[4])

---

[1]) 1 sent., d. 2, p. 2, S. 132,2f. Beachte schon die Fragestellung!

[2]) l.c. 135,2.

[3]) l.c. 144,2b: Isti autem putantes se definire per se notam definierunt immediatam propositionem et idcirco ista est vera definitio, quam Philosophus ponit, est enim propositio per se nota, quam necesse est habere quemlibet docendum per se ipsum, unde non indiget instructore. Talis autem est, quae immediate venit in mentem, vel ex terminis, ut de quolibet esse vel non esse, et de nullo simul, aut quae venit in mentem per inductionem ex sensibus, ut quod nix est alba, aut quae venit in mentem ex uno solius sensus iudicio, ut quod caelum vel motus est aut quae venit in mentem per deductionem syllogisticam in tempore imperceptibili factam et neminem latentem, ut quod omne totum est maius sua parte vel quod natura sit, probatur enim ex motu . . .

[4]) l.c. 142.

I. Unter diesen Voraussetzungen geht er daran die Existenz eines Gottes als einen Begriff darzulegen, den jeder denkende Mensch natürlicherweise sich erwirbt.[1])

1) Auf natürliche Weise erfaßt jeder, daß Gott ist. Wie das Naturrecht nicht im Sehen oder Nichtsehen besteht, sondern überall Geltung hat, so hat sich auch jedes Volk zu allen Zeiten einen Gott vorgestellt und ihn verehrt.

2) Auf natürliche Weise ist unmittelbar gewiß, daß man Gott verehren muß. Da jedoch dieser Satz Gottes Existenz voraussetzt, steht auch diese fest.

3) Nach Johannes Damaszenus[2]) ist die Erkenntnis der Existenz Gottes uns angeboren. Wenn nun manche sagen, er meine damit die Existenz Gottes, insofern wir naturgemäß nach der Glückseligkeit streben, so stimme ich ihnen bei; denn auch ich will nur beweisen, daß dem Menschen etwas Göttliches angeboren ist, wenn er auch im Einzelnen nicht weiß, was Gott ist.[3])

II. Aus den bloßen Begriffen läßt sich der Satz, „Gott existiert", nicht halten. Selbst wenn man den Begriff „necesse esse," der doch das Sein einschließt oder den Begriff „quo maius cogitari non potest" zu Grunde legt, so steht doch nicht fest, ob diese beiden Begriffe möglich sind oder ob sie einen Widerspruch einschließen. Aus unmöglichen Annahmen folgt vielerlei, ohne wahr zu sein. So ist der Satz, „der mit Flügeln versehene Esel kann fliegen", unwahr, obgleich das Prädikat im Subjekt enthalten ist. Mag auch im zweiten Satz das Höchstdenkbare das Sein einschließen, so ist der Satz darum noch nicht evident wahr in der realen Wirklichkeit.[4])

III. Dagegen gelangt der Mensch auf natürliche Weise zur Wahrheit des Satzes, „Gott existiert," nämlich durch einen unwahrnehmbaren Syllogismus. Wir sehen ja mit den Sinnen, daß die einen Dinge der Natur immer besser sind als die anderen im Körper-, Pflanzen- und Tierreich. Aus der Betrachtung der Stufenordnung in der Welt steigen alle Menschen zu einem Höchsten empor und halten dort inne. Dieses Höchste aber nennen sie Gott. So entsteht der allgemein gültige Begriff einer jeden Sekte: man muß ein Etwas anbeten und durch Opfer verehren.[5])

Um das volle Verständnis für Thomas v. Str. anzubahnen, wollen wir noch einen Einwand streifen. Ein Satz, von dessen Subjekt man

---

[1]) l.c. 145,1 d; Prima quidem, quod in mente cuiuslibet hominis venit naturaliter, quod Deus est.

[2]) De Hebd., lb. 1, cap. 3.

[3]) Vergl. Thomas v. A., S. th. 1,2,1, ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum sc. Deus est hominis beatitudo . . . Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse... Aureolus verfolgt einen anderen Plan bei seinen Gottesbeweisen.

[4]) l.c. 145,2 f. Vergl. Scotus, Leibniz, besonders Kant bei Lehmen, Theodizee, S. 543, 561 ff.

[5]) l.c. 146,1 b. Tertia autem propositio est, quod haec propositio (scil. deus est) vera est ex quodam imperceptibili syllogismo . . . Von einem Ursachbegriff ist keine Rede. Siehe Baeumker, Witelo, S. 291 ff.

nicht das quid rei (Sachbegriff) sondern bloß das quid nominis (Nominalbegriff) weiß, ist kein unmittelbar gewisser Satz, sonst könnte es ja auch von Phantasiegebilden (fictitiis et figmentis) solche Sätze geben. Nun erkennen wir aber von Gott nur den Nominalbegriff und nicht den Sachbegriff.[1])

Darauf entgegnet Aureolus. Manche glauben, der Nominalbegriff bezeichne einen Gegenstand, bevor erkannt wird, ob er in Wirklichkeit existiert, der Sachbegriff hingegen den Gegenstand, dessen reale Existenz erkannt ist. Der Unterschied zwischen beiden Begriffen bestände also nicht im Wesen des Gegenstandes (ex parte ipsius quid), sondern liege auf der Seite unserer Erkenntnis und Unwissenheit.[2]) Doch dem steht entgegen, daß die questio si est die questio quid est voraussetzt.

Quid nominis und quid rei verhalten sich vielmehr wie das Definierte und die ausführliche Definition.

1. Der Name drückt den zusammengesetzten Begriff zwar aus, aber nur ganz unbestimmt und verschwommen. Darum geht der Nominalbegriff der Frage nach der Existenz voran. Es kann uns ja die Bedeutung eines Namens klar sein, ohne die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der realen Existenz zu erkennen. (Der Begriff „Mensch").

2) Der Sachbegriff dagegen bezeichnet die volle und klare Definition des definierten Gegenstandes. Er folgt auf die Erkenntnis der Existenz und schließt sie ein. Im klaren und deutlichen Sachbegriff ergibt sich von selbst die Möglichkeit der Existenz, z. B. beim Begriff „Mensch," oder die Unmöglichkeit derselben beim Begriff „Centaure."

3) Wohl aber können wir die Existenz eines Gegenstandes kennen ohne seine Natur. Dann würden wir den Nominalbegriff mit Einschluß der Existenz besitzen (existierender Mensch).[3])

Vom Begriffe Gottes läßt sich sagen: Unter dem Namen „Gott" bilden wir uns ursprünglich den Begriff eines gewissen Seienden, mit Aus-

---

[1]) l. c. 135,1 d. In dieser Weise argumentiert Thomas v. A. allerdings ohne diese Unterscheidung. S. th. 1,2,1,c: Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota.

[2]) Vergl. Richard von Middletown, 1 sent., d. 3, a. 1, q. 2, ad 1: Et rei (scil. Dei) quae est, potest a nobis putari non esse, hoc convenit non propter eius in essendo debilitatem, quia in tantum transcendit intellectus nostri debilitatem, quod ex suis naturalibus non potest nisi debiliter et de difficili attingere ad existentiae illius entis cognitionem. Daniels, S. 86.

[3]) l. c. 148,2 b . . . Evidenter apparet, quod quid nominis et quid rei non sunt idem. Dicendum est ergo quod cum sit aliud cognoscere definitum et aliud propriam et explicitam definitionem, quid nominis est proprium definitum. Nomen enim importat conceptum compositum et confusum definiti; quid autem rei est definitio propria et distincta explicans definitum, et idcirco quid nominis praecedit si est; possumus namque cognoscere significatum nominis absque hoc, quod cognoscatur an sit illud impossibile poni vel possibile in rerum natura; quid autem rei non praecedit si est; impossibile est enim cognoscere distincte et explicite conceptus quidditativos constituentes definitum, quin statim appareat, utrum definitum sit impossibile et implicans contradictionem, vel possibile et non implicans; statim enim apparet utrum illi conceptus mutuo repugnent, ut in centauro, vel non repugnent ut in homine, et idcirco quaestio quid est non potest praecedere si est, sed e converso. Possumus enim de aliquo scire si est et tamen ignorare eius propriam naturam . . . Vergl. Durandus, 1 sent., d. 3, q. 2, Nr. 6, der besonders mit der zurückgewiesenen Auffassung sympathisiert.

schluß der Begriffe actus purus, infinitum und anderer; durch diese erkennen wir nicht mehr bloß den Namen Gottes im ersten Sinn, sondern schon das Wesen dieses Namens. Auf Grund demonstrativer Beweise oder auch mittels des unwahrnehmbaren Syllogismus gelangen wir zur Erkenntnis der Existenz Gottes. Den Sachbegriff, d. h. die wahre göttliche Natur, erkennen wir überhaupt nicht.[1])

d) Die Gotteserkenntnis bei Thomas v. Straßburg.

6. Welche Stellung kommt nun Thomas v. Str. zu in der Frage, „utrum Deum esse sit per se notum?" Was für einen Weg schlägt er ein in seiner langen Questio? Lehrt er den ontologischen Gottesbeweis und in welcher Form? Recht schwierig gestaltet sich die Lösung dieser Fragen, weil er soviel als bekannt voraussetzt und für seine Begriffe nicht klare und bestimmte Definitionen gibt.

aa) Seine Auffassung über unmittelbar gewisse Sätze, quid nominis, quid rei.

Zunächst schickt Thomas gleich den anderen Scholastikern wie Albert d. G., Aegidius Rom., Siger v. Brab. eine Unterscheidung voraus, die er dem Boethius entnimmt. Es gibt Sätze, die jedem Denkenden unmittelbar einleuchten, z. B. daß das Ganze größer ist als sein Teil, und andere, die nur den Weisen, den Sachkundigen und Erfahrenen, unmittelbar gewiß sind, z. B. Unkörperliches ist nicht an den Raum gebunden.[2])

Unter dieser Voraussetzung antwortet er im bejahenden Sinne. Der Satz, „Gott existiert", ist zwar nicht unterschiedslos allen unmittelbar gewiß, aber doch wenigstens den Weisen.

Nun geht er daran die Bedingungen für unmittelbar gewisse Sätze und Begriffe aufzustellen um sie dann auf den Satz, „Gott existiert", anzuwenden.

a) Objektive Bedingungen. 1. Das Prädikat muß das Wesen des Subjektes ausmachen. 2. Beide Termini müssen innerlichst und formal so zusammengehören, daß ein direktes Leugnen vernünftigerweise ausgeschlossen ist. Als Beispiel erwähnt er den Satz vom Widerspruch.

b) Subjektive Bedingungen. 1. Ist der Sinn der Worte bekannt, so muß jeder unmittelbar dem Satze zustimmen. 2. Sind Subjekt und Prädikat erfaßt, dann muß man die Inhärenz des Prädikates im Subjekt sofort erkennen.

c) Erklärende Autoritäten. 1. Eine Erkenntnis, die dem Verstand naturgemäß innewohnt, ist eine unmittelbar gewisse. Nach Johannes Damaszenus verhält es sich so mit der Existenz Gottes. 2. Der Satz, „Gott existiert", ist ebenso unmittelbar gewiß wie jener Satz des Boethius, Unkörperliches ist an keinen Ort gebunden, weil beide allgemein einleuchtende Wahrheiten enthalten.[3])

---

[1]) l.c. 148,1 e, f. De Deo multa cognoscimus . . . per illud nomen (scil Deus) cognoscimus formando nobis conceptum cuiusdam entis, quod Deus nominatur . . . Ulterius etiam novimus si est, et demonstrative, ut patet 8 phys. et ex syllogismo imperceptibili sub ratione cuiusdam summi, quid autem rei quod nil aliud est, quam propria eius natura distincte et explicite nota, tale inquam quid, nos nescimus.

[2]) 1,3,1,3,f. 33,3. Der ganze Artikel ist im Anhang abgedruckt; s. S. 129.

[3]) Anhang Nr. 1—7.

Aus den aufgestellten Bedingungen, die wir als subjektive und objektive bezeichnet haben, muß man vermuten, Thomas verstehe unter einem unmittelbar gewissen Satz eine erste unmittelbare Behauptung, eine propositio immediata prima.

Eine unmittelbare Behauptung entbehrt eines beweisenden Mittels im Gegensatz zur mittelbaren oder abgeleiteten Behauptung. Erste unmittelbare Behauptungen bestehen aus den ersten und allgemeinsten Begriffen wie Sein und Nichtsein, gleich und ungleich, Ganzes und Teil.

Seine Worte „de intrinseca et formali ratione convenire“[1]) lassen keinen anderen Sinn zu, ja er bestätigt ihn sogar an einer anderen Stelle.[2]) Dann würde er also den unmittelbar gewissen Satz in der gleichen Schärfe fassen wie Scotus? Er ginge somit noch über Thomas v. A. hinaus, der auch den Satz, „der Mensch ist ein Lebewesen“, unter die unmittelbar gewissen Sätze rechnet und ihn, „immediata propositio secunda sive in aliquo genere“ nennt.[3]) Zu diesen zweiten unmittelbaren Behauptungen gehören die Zusammensetzungen aus späteren und weniger allgemeinen Begriffen, wie „das Dreieck ist eine Figur“ oder eben „der Mensch ist ein Lebewesen“ oder die einfachhin erste Behauptung in irgend einer Gattung oder Disziplin der Wissenschaft.[4]) Doch gerade die letzteren zählt Thomas v. Str. zu den unmittelbar gewissen Sätzen.[5])

Ja, er räumt dem unmittelbar gewissen Satz noch eine größere Geltung ein, wie sich aus dem Satz, „Unkörperliches ist nicht an den Raum gebunden“, ergibt. Denn dieser Satz bedarf nach Aureolus einer langen Erklärung und setzt viele Sätze voraus. Pflichtet er darum dessen Ansicht betreffs der unmittelbar gewissen Sätze vollständig bei, sodaß er die evidenten Sinneswahrnehmungen und die darauf aufgebauten Schlüsse dazu rechnet?[6]) Allem Anschein nach schon. Denn auch die ersten Prinzipien gewinnt er ja aus der Um- und Innenwelt mittels der Sinne, des Gedächtnisses und der Erfahrung, also durch ein anderes Mittel, nämlich der aristotelischen Abstraktion. Dennoch wohnen sie dem Verstande naturgemäß inne, ohne angeboren zu sein. Daraus erhellt, wie „naturgemäß einwohnen“ zu verstehen ist: Der Verstand besitzt eben nur die Denkfähigkeit, sonst gar nichts von Natur aus. Auf kausalem Weg, durch den Einfluß der Außenwelt, erwirbt er sich alle seine Begriffe.[7])

---

[1]) Anhang Nr. 2.

[2]) 4,50,q. 3 gegen den Carm. f. 216,4 scdo: Illud quod est de intrinseca et formali ratione alicuius, hoc convenit ei primo modo dicendi per se et non in secundo. Vergl. Schütz, S. 627 Nr. 43. Im ersten Fall ist das Prädikat Ursache des Subjekts. Das Prädikat wird in der Definition des Subjekts gesetzt. Im zweiten Falle wird das Subjekt in der Definition des Prädikats gesetzt und ist Ursache des Prädikats. Der Satz „Die Farbe ist sichtbar“ fällt unter Nr. 2, weil das Sichtbarsein nicht im Begriff der Farbe liegt, sondern weil sie die Ursache des Sichtbarseins in sich schließt.

[3]) 1 anal. 43 k.

[4]) Vergl. Schütz, S. 657 Nr. 27.

[5]) Anh. Nr. 17.

[6]) Über Aureolus s. o. S. 90.

[7]) 1 sent., d. 3, q. 1, a. 4, f. 34,4. Ad arg. princ. in oppositum patet per distinctionem positam in tertio articulo; etiam posset dici, quod maior non est vera, quia prima principia cognoscuntur per aliud, puta per terminos, via sensus memoriae et experientiae

Thomas v. Str. rückt also bei der subjektiven Evidenz eines unmittelbar gewissen Satzes von den objektiven Bedingungen ab oder besser, er trägt in sie mehr hinein.

Damit sind wir mit der Erläuterung eines unmittelbar gewissen Satzes noch nicht zu Ende. Für Thomas genügt zur Bildung eines unmittelbar gewissen Satzes der Nominalbegriff (quid nominis), der Sachbegriff (ratio quid rei) ist nicht notwendig. Wäre nämlich zu jedem unmittelbar gewissen Satz eine wesenhafte Sacherkenntnis des Subjekts nötig, dann ginge keine Wissenschaft von unmittelbar gewissen Prinzipien aus. Und doch tun sie es. Alle unmittelbar gewissen Sätze, die den Ausgangs- und Zielpunkt einer Wissenschaft bilden, haben ihre Grundlage unmittelbar im Objekt der Wissenschaft. Die ersten Sätze liefern uns nur eine unklare Erkenntnis des Objektes, die der existente Nominalbegriff enthält, das Wesen des Objektes erforschen wir ja in der Wissenschaft und gelangen dadurch zum Sachbegriff.[1]) Das Objekt, also auch dessen Existenz wird vorausgesetzt.[2]) Eine nähere Definition gibt Thomas über diese beiden Begriffe leider nicht, obwohl namentlich der Nominalbegriff zum Verständnis eminent wichtig ist.

Aureolus' Anschauung kennen wir hierüber. Wir wollen den Nominal- und den Sachbegriff soweit zerlegen, als unser Zweck es verlangt.

Der Nominalbegriff (ratio quid nominis) zerfällt

1. In den einfachen Nominalbegriff, der über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der realen Existenz nichts aussagt. (Der freigebildete Name „Mensch".)

2. In den existenten Nominalbegriff, der uns Aufschluß gibt über die Existenz mit Ausschluß der wesenhaften Natur. Der Name „Mensch" hat dann die Bedeutung: real existierendes Lebewesen, wobei noch nichts gewußt wird von der Vernünftigkeit. Ein aus existenten Nominalbegriffen gebildeter Satz drückt aus: a) die logische Widerspruchslosigkeit der Termini, b) die reale Existenz der damit bezeichneten Inhalte.

3. Aureolus unterscheidet nicht weiter. Wir aber dürfen in unserem Zusammenhang dabei noch nicht stehen bleiben. Sehe ich nämlich von der Existenz ab, so bezeichnet doch der Name „Mensch" ein Lebewesen, mit Ausschluß der Existenz und der Vernünftigkeit. Wir wollen einem solchen Begriff die Bezeichnung „geltenden Nominalbegriff" beilegen. (Der Mensch ist ein Lebewesen.)

Auch den Sachbegriff (ratio quid rei), der die Existenz mit einschließt oder bei Gegenständen, denen keine reale Existenz zukommt, das Wissen, daß ihnen eben keine zukommt — aus dem Begriff ergibt sich, daß ein solcher Gegenstand nicht existieren kann — können wir

(beachte, was er in die termini alles hineinlegt). Tamen naturaliter sunt intellectui inserta, et nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu et sic patet quod maior est falsa (scil. illud quod per alterum cognoscitur, non est naturaliter insertum intellectui). Thomas' Begriff „notum per se" begreift in sich mehr als Jansens analytisches Urteil nach scholastischer Sprechweise in Stimmen d. Z. 1928. J. 58, H. 12, B. 115, S. 418.

[1]) Anh. Nr. 16.

[2]) Vergl. 1 Prol., q. 1,3f. 4,3, ad 2; Arist. met. VI, 1025b 14—16.

wieder zerlegen, 1. in den geltenden Sach- oder Wesensbegriff, der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen. 2. In den existenten Sachbegriff, der Mensch ist ein existierendes, vernünftiges Lebewesen.

Nun genügt für Thomas zur Bildung eines unmittelbar gewissen Satzes der existente und geltende Nominalbegriff. Wir müssen uns bewußt sein, daß wir in der Zeit des Terminismus stehen. Existenter Nominalbegriff ist eben der Gattungsbegriff für Mensch. Nach Aureolus entspricht ihm nicht die Objektivität wie nach den Thomisten dem Gattungsbegriff der Gattungsinhalt im Individuum. Er leugnet jede reale Relation; so kann er nicht sagen Sachbegriff — was eine Sache ist, existiert nur als Einzelnes, Singuläres, weshalb solchen Konzepten nur ein Name zukommt. Thomas v. Str. übernimmt die Begriffe ohne an die gleiche Gewinnung zu denken. Nach ihm entspricht dem existenten Nominalbegriff der damit bezeichnete reale Inhalt in der Außenwelt. So bezeichnet also existenter Nominalbegriff einfach den Gattungsbegriff mit Einschluß der Existenz des Gegenstandes, der darunter verstanden wird. (Der Mensch ist ein existierendes Lebewesen). Der Terminus drückt das aus, was in ihm überhaupt eingeschlossen ist. Mit den Begriffen wird wie mit realen Gegenständen gerechnet. Auch Ockham arbeitet mit den Konzepten. Er schnitt sich aber die Verbindung mit der Außenwelt ab, weil er die einfache und persönliche Supposition ausschaltet. Thomas v. Str. scheint uns in diesem Falle gerade umgekehrt zu denken. Wenn er hier von Terminus spricht, meint er zwar zunächst den Konzept, dann aber die reale Sache, für die der Konzept steht. Jedem wahren Konzept entspricht eben eine Realität in der Außenwelt.[1])

Thomas gibt nun zu, auch aus Begriffen, denen keine reale Wesenheit zukommt, könne man unmittelbar gewisse Sätze bilden. Er nimmt den Gattungsbegriff eines Nichtseienden und bildet den Satz: „chimaera est nihil, vel chimaera est non ens, vel chimaera est figmentum".[2]) Wenn er den Ausdruck „chimaera est non ens, sive nihil" gebraucht, so liegt dies eben an dem noch nicht genug geschärften aristotelischen Seins- und

[1]) 1,2,1,4,f. 29,1: Ad arg. princ. dicendum, quod scire Deum esse, non est scire esse Dei, sed terminis praesuppositis est scire hanc propositionem esse veram: Deus est, quia scito, quid importatur per terminos, immediate dinoscitur, quod hoc praedicatum est de essentia illius subiecti. Hier wurde im Vorausgehenden die Existanz sicher kausal bewiesen.

Boethius betrachtet die Sätze in dreifacher Weise: gedacht, gesprochen, geschrieben. Die termini sind dann Konzepte, oder ausgesprochene Worte oder geschriebene Worte. Vergl. Ockham, quodl. 6,q. 23 und q. 16 u. 19. Für uns kommt hier nur der Konzept in Anwendung.

Der Unterschied zwischen Nominal- und Sachbegriff geht auf Arist. zurück. Vergl. Schwegler, Bd. 4, S. 377: Τὸ τί ἐστιν bezeichnet das allgemeine Wesen des Gegenstandes, das je nach den Umständen bald Materie, bald Form, bald beide zusammen... sein kann. Τὸ τί ἦν εἶναι gibt das spezifische Wesen desselben an und geht immer nur auf die rein stofflose Form. Auf die Frage τί ἐστιν ἄνθρωπος genügt es, sein allgemeines Wesen anzugeben und zu antworten, er sei ein Zoon (was Arist. ausdrücklich sagt, Top. 102,a 35). Das τί ἦν εἶναι des Menschen dagegen geht auf die Gattung samt den artbildenden Differenzen. Das τί ἦν εἶναι ist somit eine Art des τί ἐστιν, das vollendete τί ἐστιν. — Vergl. Durandus 1 sent., d. 3,p. 1,q. 2, Nr. 6 u. 7: Quid nominis ist eine descriptio per accidentia.

[2]) Anh. Nr. 17.

Wahrheitsbegriff. Er will mit dem „non ens" eben sagen: dem Phantasiegebilde entspricht nichts Reales in der erfahrbaren Außenwelt. Dieser Satz fällt also unter Nr. 2 des Nominalbegriffes. Wir könnten ihm den Namen geben „nicht-existenter Nominalbegriff oder besser ontologisch wahrer Nominalbegriff". Wenn ich nämlich einen Satz mit einem solchen Begriff bilde, dann bilde ich ihn nur zu dem Zweck um eine Wahrheit damit zu bezeichnen, der ein reales Sein entspricht, bezw. wenn dem Begriff keine reale Wesenheit zukommt, eben nur Wahrheit eigen ist, die das Nichtrealsein ausdrückt.

Wenn nun Aureolus den Begriff Centaure als Sachbegriff faßt, so denkt er zuerst an die Beschaffenheit des Begriffes „Menschenkopf mit Pferdeleib" und dann erst daran, daß der Begriff ein Phantasiegebilde ist, weshalb er keine reale Existenz haben kann. Thomas versteht unter Chimäre nicht jenes Fabeltier des Altertums, ein Individuum, sondern gleich die ganze Gattung der Phantasiegebilde, der „Nichtseienden".

bb) Die Anwendung dieser Begriffe auf Gott.

Nach diesen diffizilen Begriffszergliederungen kehren wir wieder zum Gottesproblem zurück. Während wir alle bisher erwähnten Begriffe auf erfahrbarem Wege gewinnen und sie zu Sachbegriffen fortbilden können, ist uns dies mit dem Gottesbegriff unmöglich. Gott nehmen wir mit den Sinnen nicht wahr, keine Spezies vermittelt uns direkt seine Erkenntnis.[1]) Angeborene Ideen haben wir keine, also auch keine angeborene Gottesidee. Daran hält Thomas v. Str. strenge fest. Der Begriff „Gott" muß somit zwar an Hand der Erfahrung gewonnen werden, kann aber nie zu einem Sachbegriff fortgebildet werden, weil wir Gottes Wesen natürlicherweise nicht erkennen.[2]) Alle unsere Begriffe von Gott kommen über eine Analogie nicht hinaus, da wir sie von den Geschöpfen schlußfolgernd auf Gott übertragen. Darum besitzen wir von Gott keinen adäquaten Begriff, keinen Sachbegriff, sondern bloß Nominalbegriffe, und zwar sobald die Existenz sichergestellt ist, existente Nominalbegriffe.[3])

Auf die Frage, was ist Gott, antworten wir aber doch: Gott ist wesentlich Substanz, reiner Akt, das höchste Gut, der Endzweck? Um die Übereinkunft solcher Antworten aufzuzeigen brauchen wir nicht die Wesenheit zu erkennen, es genügt der existente Nominalbegriff. Tatsächlich erkennen wir ja auch den Wesenscharakter dieser Substanz oder des reinen Aktes nicht, sondern nur der Analogie nach.[4]) Wenn wir nämlich von der objektiven Wahrheit des Satzes, „Gott existiert", über-

---

[1]) 1 Prol., q. 3, 1, f. 11, 1 ad 2.

[2]) 1, 3, 1, 2, f. 33, 1: Quantum ad secundum dicendum, quod quidditatem Dei ex nostris naturalibus cognoscere non possumus.

[3]) Vergl. Thomas v. A., 1 sent. d. 3, q. 1, a. 2, ad 4: Postquam intelligimus Deum, non potest intelligi quod sit Deus, et possit cogitari non esse. Für Thomas von Straßburg steht die Existenz Gottes eben immer fest. Das Woher erhellt weiter unten.

[4]) 1, 3, 1, 2, f. 33, 2, ad 3 . . . Licet naturaliter possim cognoscere hoc, quod importatur nominibus talium praedicatorum inesse ei, quod significatur nomine istius subiecti quod est Deus, non tamen cognosco quidditative substantiam, quae de Deo praedicatur vel purum actum, qui est Deus, vel summum bonum, sive ultimum finem sed arguitive per creaturas, deducendo significata talium praedicatorum cognosco esse cognitione quia est.

zeugt sind auf jede uns zur Verfügung stehende Weise, der Philosophie und des Glaubens, so wissen wir nur: Gottes Sein oder Gottes Existenz ist oder existiert, nicht mehr.[1]) Der Satz, „Deus est," der aus dem existenten Nominalbegriff „Gott" gebildet ist, bringt zum Ausdruck:

1. Die logische Widerspruchslosigkeit der Termini „Gott und Sein"

2. Die Existenz des damit bezeichneten Inhaltes, nämlich des Subjektes „Gott".

Und dieser sogemeinte Satz ist wenigstens dem Weisen unmittelbar gewiß. Warum, so fragen wir unwillkürlich? Woher stammt die unmittelbare Gewißheit? Setzt Thomas die Existenz Gottes, von der er nur durch den Glauben überzeugt ist, einfach zur Bildung des Existenzialurteiles voraus? Oder macht er den gleichen Sprung wie Anselm und die Anhänger des ontologischen Argumentes von der logischen Ordnung in die ontologische?

Von der Verwechslung beider Ordnungen bezüglich des spezifisch anselmischen Argumentes konnten wir nichts entdecken. Als innerstes Wesen des anselmischen Beweises stellten wir schon oben die Vergleichung und Abschätzung des bloß gedachten Seins gegenüber dem zugleich wirklichen heraus.[2]) Zwei Stellen finden wir, in denen es sich handelt um Deus in re und Deus in intellectu. Ein Karmelit beruft sich zum Beweise seiner Ansicht, daß Gott das Objekt der Theologie sub ratione infinitatis sei, weil der Begriff „Unendlichkeit" sofort auf den Begriff „Gottheit" folge, auf Anselm,[3]) der mit dem Begriff quo maius cogitari non potest die höchste Vollkommenheit, die unendliche Vollkommenheit bezeichnen wolle.[4]) Wenn ich nun bei Gott von jeder Vollkommenheit absehe, halte aber den Begriff der Unendlichkeit fest, dann bleibt Gottes Wesenheit unendlich.[5])

Darauf entgegnet Thomas v. Str. nicht nur real Unmögliches, sondern logisch Unmögliches schließe diese Behauptung ein. Wenn ich nur bezüglich einer einzigen Vollkommenheit bei Gott absehen würde, dann bliebe die göttliche Wesenheit nicht mehr göttliche Wesenheit, nicht in der Wirklichkeit und nicht im Verstande, weil unter dem Namen „göttliche Wesenheit" alle Vollkommenheiten verstanden würden.[6]) Genau so liegt der Sachverhalt an der zweiten Stelle.[7])

Hingegen erhellt aus dieser Disputation, daß für Thomas der Begriff der Unendlichkeit, auch nicht der unendlichen Vollkommenheit, der erste Begriff von Gott ist, sondern erst später gewonnen wird, da manche

---

[1]) l.c. 33,3 ad 5. Non enim sequitur, scio Deum esse, ergo scio esse Dei, sed bene sequitur, ergo scio esse — Dei esse et eodem modo scio quidditatem Dei esse.

[2]) S.o. S. 86.

[3]) Prosl. cap. 3.

[4]) Dieser Carmelit lehrt wie Scotus, daß die metaphysische Wesenheit Gottes die Unendlichkeit sei, während die Thomisten die Aseität als metaphysische Wesenheit festhielten. Vergl. schon die Frage des Scotus, 1 sent., d. 2, q. 2: An aliquid infinitum, sive an deum esse sit per se notum.

[5]) 4,50,3,disp. cum fratre Ioanne de Carm. f. 215,3.

[6]) l.c. 216,1.

[7]) l.c. 217,2 ad 1.

Philosophen nie bis zu ihm vorgedrungen sind, obwohl sie Gott erkannt haben. Für Thomas bezeichnet der Begriff „Gott" ursprünglich nur ein wirkliches Seiendes. Doch darüber im Verlaufe dieser Abhandlung.[1])

Zwar beruft sich Thomas auch in unserer Frage einmal auf Anselms Proslogium, aber nur auf Kap. 4, nie auf Kap. 2, und dabei bloß um seine Behauptung sicherzustellen: Der Satz, „Gott existiert", kann vernünftigerweise bei der Erkenntnis alles dessen, was in den Begriffen enthalten ist, unmittelbar nicht geleugnet werden. Mit keiner Silbe begründet er diese Unmöglichkeit des Leugnens wie Anselm, daß nämlich das Höchstdenkbare nur dann wahrhaft das Höchste sei, wenn es auch in der Wirklichkeit existiere.[2])

Auf Anselms Wege weist Thomas v. Str. die unmittelbare Gewißheit der Existenz Gottes nicht nach. Aber jener kausale Weg oder besser all die Beweise, die Gott als den ersten Beweger, den letzten Endzweck und als reinen Akt aufzeigen (probare, deducere, demonstrare), setzen die Existenz Gottes schon notwendig voraus.[3]) Allen Aussagen, die von Gott in ähnlicher Weise gebildet werden, liegt das Prädikat „Sein" schon zu Grunde. Denn nichts kommt dem Subjekt „Gott" früher und unmittelbarer zu als das Prädikat „Sein". Der Satz, „Gott ist", ist unmittelbar gewiß, wenigstens für den Weisen. Alle anderen können bewiesen werden.[4]) Nun ergibt sich aber der Einwand: können wir Gott überhaupt unter dem Begriffe „eines existierenden Seins" denken und von allen Attributen absehen? Damit kommen wir auf die Bedeutung des Begriffes „Gott" zu sprechen, der als Subjekt im Satze, „Gott existiert", steht.

Anselm geht von dem Gottesbegriff eines höchst denkbaren, höchstvollkommenen Wesens aus und baut darauf seinen Gottesbeweis. Scotus

---

[1]) l. c. Conceptus deitatis quantum ad cognitionem quia est non minus sed multo magis est comprehensibilis, quam conceptus entis infiniti. Nam quia Deus est, per se notum est, ut ait Damasc. in primo suo libro. Sed esse aliquod ens infinitum, infinitate perfectionis non est per se notum; nam apud multos philosophos est negatum. Vergl. noch 1,3,2,4,f. 38,2: Infinitas Dei in creaturis deduci possit demonstrative... Ferner 1,8,2,1,f. 50,4 Thomas glaubt, Anselm verstehe unter dem höchst Denkbaren die magnitudo perfectionis, die unendliche Vollkommenheit und zitiert dafür prosl. cap. 3. Der demonstrative Nachweis der unendlichen Vollkommenheit Gottes ergibt sich für ihn aus dem 8. Buch der Physik (primus motor).

[2]) Anh. Nr. 4.

[3]) 1,3,1,1,f. 33,1: Quantum ad primum dicendum est, quod sic. (utrum in via possumus cognoscere Deum esse) illud enim non solum patet per theologos, verum etiam quasi per omnes mundanos philosophos. Deum enim esse primum motorem pulchre deduxit Arist. 8 physicorum; Deum esse ultimum finem probavit 12 met. Deum esse purum actum ibidem. Et in multis aliis locis philosophiae sufficienter probantur huiusmodi propositiones, quae Deum esse necessario praesupponunt. Propter quod ait Augustinus 15 de trin. c. 4: Neque enim divinorum librorum tantummodo auctoritas esse Deum praedicat sed et omnis, quae nos circumstat, ad quam etiam nos pertinemus, universa ipsa rerum natura proclamat habere praestantissimum conditorem.

[4]) Anh. Nr. 21. Vergl. Suarez disp. met. 29, sec. 1, Nr. 41: Wenn wir die Existenz Gottes beweisen wollen, müssen wir immer ein quid est von Gott beweisen. Der beste Nachweis wird geliefert, wenn wir Gott als das einzig notwendige Sein aufzeigen, wie es durch die vorhergehenden Beweise geschehen ist, die ungefähr mit den thomistischen übereinstimmen. Thomas v. A., S. c. g., l. 1, c. 12. Er spricht immer von demonstratio. Thomas von Straßburg ist in diesem Punkte von Aegidius abhängig. Vergl. unten S. 108.

versteht Anselm in der gleichen Weise, nur zieht er schon mehr das unendlich vollkommene Sein herein, eine Bezeichnung, die auch in Anselms Begriff vorhanden ist. Aureolus denkt bei dem Begriffe „Gott" an ein „gewisses Seiendes" und findet dieses „gewisse Seiende" als Gott bei allen Völkern. Suarez faßt den Gottesbeweis ganz wissenschaftlich an. Um überhaupt über Gott reden zu können, müssen wir eine Bedeutung des Begriffes Gott voraussetzen, die alle darunter meinen. Zwei Extreme sind dabei zu vermeiden: 1. In den Begriff nicht schon alle Attribute Gottes hineinzuziehen, oder 2. den Gottesbegriff so niedrig zu fassen, daß auch ein Geschöpf darunter fallen könnte. Schließlich legt er fest: Significat ergo hoc nomen quoddam nobilissimum ens, quod et reliqua omnia superat et ab eo tamquam a primo autore reliqua omnia pendent, quod proinde ut supremum numen est colendum ac venerandum.[1])

Aus der Darlegung Thomas' v. Str. erhellt, daß er mit dem Begriffe „Gott" ein Wesen bezeichnet, dem das Sein notwendig zukommt, immer zukommt, weshalb es gar nicht ohne Sein gedacht werden kann.[2]) Wird der Begriff aber gedacht, dann wird nichts unmittelbarer gedacht als das Sein. Könnte er nämlich nicht ohne Attribute, wie reiner Akt, unendliches Sein u. s. w. aufgefaßt werden, dann wäre der Begriff des Teiles zusammengesetzter als der Begriff des Ganzen, der Begriff des Subjekts zusammengesetzter als der Begriff des ganzen Satzes.[3]) Zur Verdeutlichung mag ein Beispiel beitragen: Ich bilde zwei Existenzialurteile: Die Tafel ist = existiert, und: die Tafel ist schwarz. Nun behauptet Thomas, der Begriff des ersten Satzes sei weniger zusammengesetzt als der des zweiten, weil im Begriff des zweiten Satzes außer dem Begriff der Existenz noch der Begriff der Schwarzheit enthalten sei. Thomas benützt also den aristotelischen Prädikatsbegriff, der einen größeren Umfang hat als das Subjekt.

Darum ist der einfachste Begriff von Gott die Existenz. Das einfachste Existenzialurteil über Gott lautet: Gott existiert. Weil nun keinem Geschöpfe die Existenz notwendig zukommt, ist Gott auch mit dem Begriff ipsum esse-necesse esse genügend unterschieden.[4]) Der Satz, „Gott existiert" besagt nun immer ein Existenzialurteil, gebildet aus dem existenten Nominalbegriff. Dieser Satz ist immer ontologisch wahr. Logisch bildet er den Satz gar nicht, er betritt das logische Gebiet überhaupt nicht. Deshalb kümmert er sich nicht um die Untersuchungen der Doktoren, die sich auf diesem Gebiete abmühen, um Subtilitäten über Sein und Wahrheit der Termini von unmittelbar gewissen Sätzen herauszuarbeiten.[5]) Daher entwickelt er nicht lange, daß dem denkbar höchsten Begriff nicht bloß eine Wesenheit, sondern auch eine Existenz eigen sein müsse, wie etwa Scotus und Olivi.

---

[1]) Disp. met. 29, sec. 2, Nr. 4 u. 5.

[2]) Besonders ein incorruptibile esse — necesse esse scheint er unter dem Begriff Gott zunächst zu verstehen, wie aus der Widerlegung des Aureolus hervorgeht. Suarez l.c. faßt den Begriff enger, weil es ja auch mehrere entia necessaria geben könnte.

[3]) Anh. Nr. 22.

[4]) 1,8,2,2,f. 51,4, ad 2.

[5]) Anh. Nr. 19.

Dem Weisen leuchtet die Wahrheit dieses Satzes von selbst ein. Auf welchem Wege gelangt er aber natürlicherweise zu dieser Einsicht? Wir erkennen die Wahrheit des Satzes, „Gott existiert", gerade aus den Wirkungen,[1]) Gott erkennen wir nur aus den Wirkungen.[2]) Thomas sagt ausdrücklich „Erkennen" (cognoscere), nicht beweisen (demonstrare, deducere). Gottes Dasein leuchtet wenigstens den Weisen aus den Wirkungen auf. Dabei vermeidet Thomas den Ausdruck ex eius (sc. Dei) effectibus, denn dann würde er ja Gott schon voraussetzen.[3]) Wie diese Gewißheit zustande kommt, beschreibt er selbst ganz kurz.

Es ist unmittelbar gewiß, daß es zweite Wahrheiten gibt. Ohne Erkenntnis der Ursache fehlt uns auch die Erkenntnis der Wirkung. Solche Wahrheiten fordern aber notwendig die erste Wahrheit als Ursache. Die erste Wahrheit ist Gott. Jeder Wahrheit entspricht ein Sein, also auch der höchsten Wahrheit. Wir wissen aber nun von einer ersten Wahrheit; da wir sie nicht der Wesenheit nach erkennen, so erkennen wir sie doch wenigstens der Existenz nach.[4])

Thomas setzt bei diesem Verfahren sehr viel voraus, namentlich die ganze scholastische Erkenntnislehre. Aber der Weise, der die Wahrheit hat, muß doch von ihrer Gültigkeit überzeugt sein, sonst würde er ja überhaupt auf Wahrheitserkenntnis verzichten. Man darf daher auch nicht behaupten, so fährt Thomas fort, es gebe keine Wahrheit, weil man dann schon wieder Wahrheit setzen würde. Die Wahrheit ist ja mit sich selbst untrennbar verbunden; muß also der anfängliche Skeptiker eine Wahrheit annehmen, dann wäre diese entweder die erste Wahrheit — er hätte dann unsere Position schon zugegeben — oder sie würde ein Wegweiser zur ersten Wahrheit, weil jede zweite Wahrheit die erste voraussetzt.

Diese Kette von einsichtigen Wahrheiten — Schlüsse dürfen wir nicht sagen, weil sich dadurch ein demonstrativer Beweis ergeben würde, den unser Autor ja vermeiden will — stützt sich

1. auf den Satz vom Widerspruch, das Kontradiktionsprinzip, das bei den Scholastikern seinen Primat zuerst in der ontologischen Ordnung und nicht in der logischen behauptet. Deutlich genug läßt sich aus den Ausführungen Thomas' v. Str. ersehen, daß es nicht einen Gegensatz von zwei Sätzen, sondern von zwei Ideen, Sein und Nichtsein, in ein und demselben Satz ausdrückt. Deshalb kann ja auch ein und dasselbe

---

[1]) 1,8,2,2,f. 51,4 ad 1: Secundum philosophum 3 met. t. c. 13 ens et esse multipliciter dicuntur, quandoque enim significat essentiam rei sive actum essendi, quandoque vero significat veritatem propositionum. Primo modo non intelligimus hic in via esse dei, sed secundo modo: ex ipsis enim effectibus cognoscimus hanc propositionem esse veram, Deus est.

[2]) 1,3,1,2,f. 33,1, secundo: Nullus effectus creatus ducit in cognitionem quidditatis causae infinitae, sed quidditas divina est causa infinita et omnis effectus creatus est finitus, cum ergo non possumus Deum in via cognoscere nisi per effectus ergo . . .

[3]) Vergl. Thomas v. A., S. th. 1,3,4, ad 2.

[4]) Anh. Nr. 5.

nicht zugleich seiend und nichtseiend gedacht werden, weil Sein und Nichtsein den innersten quidditativen Gegensatz bezeichnet.[1])

2. Das zweite Glied bildet das Axiom: alle Erkenntnis ist Verähnlichung oder die Seinsweise entspricht der Erkenntnisweise; daraus leitet sich 3. ab, ens et verum convertuntur. Besitzen wir nun Wahrheiten — wir betrachten hier nur die veritates repraesentativae — dann repräsentieren sie uns seiende Gegenstände. Und solche Wahrheiten haben wir.

4. Nun findet man in der Natur, daß das Feuer, das wesentlich Wärme ist, auch andere Gegenstände erwärmt. Auf Grund vielfacher ähnlicher Erfahrung formuliert man das Gesetz, daß das Höchste in einer Reihe die Ursache ist, weshalb die gleiche Beschaffenheit auch den übrigen zukommt.[2]) Wir stoßen hier auf die berühmte Stelle im zweiten Buche der Metaphysik, die den Scholastikern nicht immer in der richtigen Übersetzung vorlag.[3]) Doch scheint uns Thomas' Darlegung wahr zu sein ohne sich einer petitio principii schuldig zu machen. Er geht ja von den zweiten Wahrheiten aus, womit zunächst nichts anderes gesagt sein soll als Wahrheiten, die Seiendes repräsentieren, das Veränderungen unterliegt. Es gibt selbstverständlich mehrere Wahrheiten dieser Art, weil wir von allen uns umgebenden Dingen wahre Urteile bilden können. Würde er jedoch nur eine Wahrheit anerkennen, dann könnte er auf eine erste Wahrheit nicht schließen, weil er ja nicht wissen könnte, ob diese Wahrheit nicht schon die Höchste und damit die Erste wäre.

5. Das fünfte Glied in der Kette einleuchtender Wahrheiten finden wir dann in dem Schluß auf eine erste Wahrheit, nach dem in Nr. 4 gefundenen Prinzip. Nun dürfen wir veritates secundae mit „verursachte" Wahrheiten übersetzen. Bei diesem Schluß ist natürlich die metaphysische Gültigkeit des Kausalprinzips auch vorausgesetzt.

6. Erfolgt dann die Gleichsetzung von Wahrheit und Sein.

7. Es scheint uns die Parallele des Verfahrens noch einen weiteren Gedanken zu bergen. Wie die Wahrheit mit sich selbst untrennbar verbunden ist, in gleicher Weise das Sein mit sich selbst identisch ist, so fallen auch bei Gott Wesenheit und Dasein zusammen. Dem Weisen eröffnet sich nun die unmittelbare Einsicht in die Existenz dieser ersten Wahrheit, wobei er sich ebenso unmittelbar bewußt ist, die essentielle Wesenheit dieser Wahrheit nicht zu erfassen.

Wie kann aber Thomas nach einer solchen Kette von Schlüssen noch behaupten, die Existenz Gottes sei den Weisen unmittelbar gewiß?

---

[1]) Vergl. Anhang Nr. 2,3,4; Dazu Manser, Div. Thomas, 1926, S. 262, 268ff.

[2]) Arist. 2 met 993b; Thomas lehnt sich an die Fassung des Kommentators an.

[3]) Vergl. Suarez disp. met. 29, sec. 3, Nr. 3, 21,22. Die Stelle laute bei Aristoteles nicht: Omne quod est maxime tale esse causam ceterorum, sed e converso, id quod in aliquo ordine est causa ceterorum, esse maxime tale. — Thomas v. A. beruft sich in seinem Stufenbeweis auf diese Stelle des 2. Buches der Metaph., das zwar nicht von Arist. stammt, aber seiner Schule angehört. Die späteren Scholastiker schränken die Gültigkeit dieses Prinzipes ein. Nur noch in der substantialen Formalursache behielte das Argument seine durchschlagende Kraft, also ungefähr, wie wir heute sagen: Nur Lebendes verursacht Lebendes. Wärme könne ja auch durch Reibung entstehen. Vergl. Olivi, Bd. 3, S. 517,551, ad 2.

Dem Weisen, dem Forscher und Philosophen, dem Mann mit dem scharfsinnigen Geist, dem Bannerträger der Wahrheit ist eben die innige Verkettung der Termini im Satze klar.[1]) Diese Einsicht in den Zusammenhang kommt zustande, wenn ein solcher Weiser die Welt betrachtet. Reicht schon ein einziger real existierender Gegenstand aus? Oder muß er dabei immer den ganzen Kosmos im Blickfelde seines Geistes haben? Thomas spricht sich nicht näher darüber aus. Sicherlich dürfen wir seine Darlegung zu keinem kosmologischen oder teleologischen Gottesbeweis gestalten; denn alle Attribute außer dem Sein können ja bewiesen werden. Als unmittelbar gewiß gilt ihm nur, daß ein notwendig unveränderlich Seiendes existiere.

Die Einzigkeit dieses notwendig Seienden kann bewiesen werden, wobei er sich allerdings auf das zweite Buch der Metaphysik stützt.[2]) Tatsächlich leitet er die Einzigkeit Gottes mehr oder weniger aus den Attributen actus purus, finis ultimus, primus motor, perfectissimum ens ab, die ja alle das Sein schon voraussetzen.

So will er also mit dem Satze, „Gott existiert", noch nichts über die Einzigkeit Gottes ausmachen. Könnte er nicht vielleicht überhaupt nur sagen: So lange der Weise Wahrheiten besitzt, denen ein Sein entspricht, d. h. solange der Weise lebt, existiert die erste Wahrheit, nämlich Gott? Doch belehrt ihn ja die Geschichte, nach der zu allen Zeiten die gleiche unveränderliche Wahrheit bestanden hatte, wodurch er die Überzeugung erhält, daß eine unvergängliche erste Wahrheit existieren müsse. Die notwendige ewige Existenz Gottes, des Schöpfers alles Seienden, gewinnt er aus den eben erwähnten Attributen, wobei er sich an Averroes hält, nach dem Gott im dreifachen Genus der Ursache stehe, nämlich im Genus der causa finalis, formalis exemplaris et efficiens.[3]) Auf welche von diesen drei Ursachen hin der Satz, „Gott existiert", unmittelbar gewiß ist, deutet Thomas nicht näher an. Wahrscheinlich will er besonderen Einfluß der causa formalis exemplaris und auch der causa efficiens zuerkennen, Ursachen, auf deren Gültigkeit hin auch für Aureolus ein schlüssiger Gottesbeweis möglich ist.[4])

Daß Thomas v. Str. den ontologischen Gottesbeweis nicht lehrt, wird jetzt offenkundig sein. Er geht vielmehr von der physischen Ordnung aus, schöpft aus ihr das nötige Rüstzeug und schließt dann aus dem realen kosmischen Sein auf die Ursache dieses kosmischen Seins, wobei er jedoch in eigentümlicher Weise das Hauptgewicht auf den Begriff der repräsentativen Wahrheit legt.

---

[1]) Anhang Nr. 21. Vergl. Jansen, Die Geltung des Kausalgesetzes in Stim. d. Z. 1928, S. 418, im analytischen Urteil nach scholastischer Sprechweise dürfe es mehrere Zwischenglieder geben.

[2]) 1,2,1,f. 27,2; Vergl. auch Anh. Nr. 20.

[3]) 2,1,1,4,f. 126,2. Vergl. Averr. 2 met., com. 4;10 met. com. 7.

[4]) Vergl. Aureolus oben, dazu die späteren Stellen. Suarez will alle 3 Ursachen zusammengenommen wissen für einen demonstrativen Gottesbeweis. Dagegen glaubten andere schon mit einer einzigen auszukommen. Jandunus genügen die beiden ersten. Disp. met. 29, sec. 3, Nr. 22.

dd) Die Existenz Gottes ist nicht allen Menschen unmittelbar gewiß. (Gegen Aureolus).

Hingegen billigt Thomas v. Str. das Beweisverfahren des Aureolus nicht, nach dem schlechthin allen ohne Ausnahme der Satz, „Gott existiert", unmittelbar gewiß ist.[1]) Die Beweggründe des Erzbischofs kennen wir schon zum Teil 1. Das Naturrecht, das überall Geltung hat führt jedes Volk zum Gottesgedanken. 2. Alle Menschen erkennen ohne weiteres an, daß man Gott verehren müsse. Dieses Urteil schließt aber die Existenz Gottes ein. 3. Die Frage nach dem Was setzt die Erkenntnis des Daß voraus. Da nun alle Sekten nach dem Wesen Gottes forschen, ist ihnen das Daß, die Existenz Gottes, gewiß.

Aber, so fährt Thomas fort, die Existenz eines Gegenstandes kann doch nicht unmittelbar gewiß sein, wenn man von Tag zu Tag handgreiflich erfährt, wie die betreffende Sache ins Nichtsein zurücksinkt. Ein unmittelbar gewisses Sein kommt dem Vergänglichen doch nur so lange zu, als man es sinnlich wahrnimmt; es trägt ja den Grund seiner Vergänglichkeit in sich und kann jede Stunde vergehen. Viele Götzendiener verehren aber solche Götter, die notwendig vergänglich sind. Es gibt Heidenvölker, die das erste Tier, das ihnen an einem bestimmten Tage begegnet, als ihren Gott anbeten. Nun kann dieses Tier, ihr Gott, am gleichen Tage umkommen. Sie können mit eigenen Augen sehen, wie es verendet und ins Nichtsein zurücksinkt. Von solchen und ähnlichen Göttern ist also nicht die notwendige Existenz, sondern das Gegenteil, die einmal notwendige Nichtexistenz unmittelbar gewiß.

Lösung der Einwände:

ad 1) Mag sich auch jedes Volk einen Gott ersinnen, so braucht es doch nicht glauben, daß die Existenz eines solchen Gottes unmittelbar gewiß ist, wenn es ihn zum Nichtsein notwendig zurückkehren sieht. Daniel zerstörte Baal, den Gott der Babylonier, und vernichtete den Drachen (Gott Ahriman),[2]) Dagon, der Gott der Philister, wurde schändlich mißhandelt.[3]) Welche unmittelbare Erkenntnis sollen diese und ähnliche Völker von der Existenz ihrer Götter haben?

ad 2) Aus der allgemein einleuchtenden Behauptung, man müsse Gott verehren, folgt nicht unbedingt die Existenz Gottes. In gleicher Weise gilt der Satz, man muß den Kaiser ehren, ohne daß ein Kaiser wirklich herrscht. Dauernde Gültigkeit drücken diese Sätze aus. Um ihrem gemeinten Sinn gerechtzuwerden, genügt es, wenn sich einmal in der Zukunft die konkrete Bedeutung erfüllt.[4])

ad 3) Nur der Sachbegriff würde die Existenz Gottes in sich einschließen. Die Sekten aber forschen nach dem Nominalbegriff, darnach nämlich, was man unter dem Namen Gott zu verstehen habe. Dieser kann gegeben sein ohne die Existenz des betreffenden Gegenstandes.

---

[1]) Anh. Nr. 24 mit 31.

[2]) Daniel cap. 14.

[3]) 1. Kön cap. 5.

[4]) Dieses Beispiel dürfte für unsere Zeit nicht uninteressant sein, wo man aus allgemein gültigen Normen Gottesbeweise oder Nachweise für Gottes Existenz führen zu können glaubt. Vergl. das Folgende.

e) Parallelen zu Thomas Wahrheitsbeweis. Wenn wir uns in der zeitgenössischen Literatur unseres Scholastikers umsehen, so müssen wir es merkwürdig finden, daß der Augustinergeneral bei seinem Nachweis aus der Wahrheit seinen Ordensvater Augustin mit keiner Silbe erwähnt, während doch dessen Wahrheitsbeweis den meisten Scholastikern bekannt war.

1. Augustin geht aus von einem Höheren, Notwendigen, Gemeinsamen (den Wahrheitskeimen), das als Richtschnur allen Menschen dient, dem sich alle Menschen bei ihrem Erkennen unterordnen. Eine solche Beschaffenheit besitzen die Sätze der Logik und der Mathematik, der Ästhetik und Ethik. Ohne Zweifel muß also eine Wahrheit sein. Diese ist entweder Gott oder ihr Urheber ist Gott. Eine Leugnung Gottes, seines notwendigen Daseins ist unmöglich, nachdem die Gewißheit der Wahrheitserkenntnis unerschütterlich feststeht.[1])

Eine ganz verschiedene Beurteilung hat dieser Gottesbeweis erfahren. Wir wollen nur berücksichtigen, was in unserem Zusammenhang einschlägig ist. Augustinus hat sich später von den angeborenen Begriffen abgewandt, ohne sich jedoch an die aristotelische Abstraktionslehre anzuschließen.[2]) Kälin meint nun, Augustin habe die Wahrheit, die zunächst ein Allgemeinbegriff ist, unbemerkt hypostasiert, um so unmittelbar zum Urgrund aller Wahrheit, zu Gott zu gelangen.[3]) Gutberlet,[4]) Baeumker,[5]) und Hessen[6]) schieben zwischen den Ausgang und das Ziel der augustinischen Deduktion den Normgedanken in verschiedener Schattierung ein, sodaß der Beweis für Gutberlet und Baeumker einen kausalen Untergrund in der physischen Ordnung erhält. Kälin kann nicht zustimmen, weil dadurch der Beweis aus der idealen Ordnung, trotz des Normgedankens nie zur realen Ordnung gelange — denn Augustin gehe ja nicht von der realen Grundlage dieser Normen aus (gegen Hessen und Baeumker) — außer eben durch eine Hypostasierung.[7])

Thomas v. Str. dagegen baut seinen Beweis gerade auf die reale Grundlage der Wahrheitsnormen und schreitet dann fort zum Urgrund aller Wahrheit.

2. Bei Averroes finden sich alle Glieder zum Beweis, die Thomas nur richtig zusammenzufügen brauchte. Für den Kommentator selbst läßt sich aus jener Stelle nur ein Einblick in das Wesen Gottes gewinnen, die Existenz muß schon aus dem Beweise in der Naturphilosophie feststehen.[8])

3. Vielerlei Anklänge an unser Argument treffen wir bei der augustinischen Richtung, wir sehen aber zugleich die Verschiedenheit gegen-

---

[1]) 1 de lib. arb. II, 15.
[2]) Vergl. Baeumker, Phil. J. 1921, S. 175.
[3]) l. c.
[4]) Lehrbuch der Philosophie, S. 80—88.
[5]) Phil. J., S. 175.
[6]) In den verschiedenen Werken, die er darüber geschrieben hat.
[7]) Kälin, Div. Thomas, 1926, S. 169f.
[8]) 2 met. com. 4; 12 met. com. 5; 1 phys. com. ult.

über Thomas. Alexander v. H. bringt drei Argumente, die alle aufgebaut sind auf die Wahrheit, zum Teil in direktem Anschluß an Augustin. Die Wahrheit ist unleugbar, ohne Anfang und ohne Ende. Der Skeptiker muß wenigstens eine veritas secundum quid zugeben, woraus dann notwendig die Existenz einer Wahrheit schlechthin folgt.[1]) Diese Wendung kehrt von jetzt ab oft wieder, so bei Matthäus ab Aquasparta,[2]) Peckham,[3]) Peter v. Tarentasia (gest. 1276),[4]) in ähnlicher Weise bei Bonaventura,[5]) der aus den Urteilen und Schlüssen das Dasein Gottes aufzeigt. Doch läßt sich nicht immer sicher die wertende Stellung zum Argument festlegen.

4. Vollständige Ablehnung erfährt dieses Argument später durch Petr. Joh. Olivi und Duns Scotus. Olivi beschäftigt sich überhaupt eingehend mit den augustinischen Texten, die eine unmittelbare Gotteserkenntnis nahezulegen scheinen.[6]) Die Wahrheit der ersten Prinzipien und der notwendigen Sätze fordert gar kein reales Sein, das ewig wäre, sondern bloß einen Gegenstand mit bedingtem Sein (res secundum quid). Denn die Wahrheit dieser Prinzipien ist ja universal und abstrahiert von aller Zeit. Erkennt der Verstand aber die notwendige und ewige Verknüpfung der Satzglieder, dann setzt der Verstand das Subjekt auf alle Fälle voraus, entweder im Verstand oder in der Wirklichkeit.[7])

Aber die Wahrheit kann ja gar nicht untergehen. Verginge nämlich alle Wahrheit, dann wäre doch wahr: Die Wahrheit ist untergegangen. Diese unvergängliche Wahrheit, die wir erkennen, ist Gott.

Olivi macht zunächst darauf aufmerksam, daß die Wahrheit in dem Satze, „die Wahrheit ist untergegangen", rein logisch ist, nämlich die Verknüpfung der Glieder im Satz; dazu brauchen wir Gott nicht erkennen. Außerdem ist der Schluß vom secundum quid ad simpliciter unzulässig. Übrigens ist dieser Satz nur wahr, wenn er von einem Verstand gebildet wird. Selbst dann wäre er wiederum nicht schlechthin in sich wahr, sondern nur in einem erkennenden oder bezeichnenden Subjekt.[8])

Genau so widerlegt Scotus den gleichen Einwand. Von der Wahrheit im Allgemeinen, die es gibt, kann man nicht einfachhin auf Gott schließen. Wenn kein Gegenstand (res) existiert, wenn keine Wahrheit mehr ist, dann ist kein Ding, noch auch ein denkender Geist, dann ist eben wirklich keine Wahrheit mehr und der Schluß ist falsch.[9])

---

[1]) S. th. p. 1, 3, memb. 1, Nr. 9. Item, ex negatione veritatis sequitur positio veritatis, sicut ratiocinatur Augustinus. Si veritas non est, quia consequitur veritatem non esse, esse verum. Si dicatur, quod veritatem non esse esse verum ponit verum secundum quid, non simpliciter, tamen adhuc sequitur, quia omne secundum quid est respectu alicuius quod est simpliciter: Si ergo est verum secundum quid, sequitur necessario, quod aliquid est verum simpliciter et aliqua veritas simpliciter.

[2]) 1 sent., d. 2, a. 1, q. 3, ad 3; Daniels, S. 62.

[3]) 1 sent., d. 2, q. 1, Daniels, S. 41.

[4]) 1 sent., d. 3, q. 1, a. 2, ad 4; Daniels, S. 71.

[5]) Itin. ment. in deum opera V, S. 304.

[6]) De Deo cognoscendo III, q. 1, S. 455 ff.

[7]) l. c. 481, ad 2.

[8]) l. c. 484 f., ad 6.

[9]) 1 sent., d. 2, q. 2, S. 408, 2 f.

Ebenso argumentiert Aureolus. Der Schluß von einem Allgemeinen (commune) auf ein Eigentümliches (proprium) ist ungültig.[1])

Thomas v. Str. dagegen berücksichtigt nicht die Wahrheit im Allgemeinen, sondern die Wahrheit, die jeder denkende Menschengeist, speziell der Skeptiker, auf Grund des realen Gegenstandes nicht leugnen kann.

Näher reicht ein anderer Einwand Olivis an Thomas' Auffassung heran. Die Wahrheit der Aussagesätze hängt von der Wahrheit der Dinge ab. Für jene Zeit, da die Welt noch nicht existierte, erkannte die ungeschaffene Wahrheit die Wahrheit des Satzes „die Welt existiert nicht." Aber auch wir erkennen die Wahrheit jener Sätze für jene Zeit und damit die erste Wahrheit.[2])

Zuerst erörtert Olivi, wie Wahrheit und Gegenstand zusammenhängen. Dann meint er: Gesetzt auch, die Wahrheit des Aussagesatzes wird von den Dingen verursacht, dann würde das Urteil „die Welt existiert nicht" und ähnliche von der Wahrheit und dem Gegenstand, den sie direkt bezeichnen, verursacht und nicht von der ungeschaffenen Wahrheit. Ferner beweist eine solche Aufstellung eher viele ungeschaffene Wahrheiten, als eine einzige.[3])

Die Ähnlichkeit mit Thomas v. Str. ist offenkundig. Nur nimmt dieser um Wahrheit und Sein in innigen Zusammenhang zu bringen, das Einheitsprinzip in seinen Beweis mit auf.

5. Ein noch offensichtlicherer Zusammenhang besteht zwischen Aureolus und unserem Scholastiker in dieser Hinsicht. Der Einwand lautet fast wörtlich wie der Beweis unseres Scholastikers.[4]) Der Erzbischof lehnt ihn in der Formulierung, die ihm Thomas später gab, auch gar nicht ab, wenn er nur tief genug im Kausalgedanken verankert ist. Doch fügt er gleich hinzu, wenn man die abgebildete Wahrheit erkennen will, braucht man nicht zum Urbild zu gehen, aus einer Abschrift kann man sehr wohl den Inhalt der Urschrift wissen. So könnte man den Philosophen verstehen.[5])

6. Außerdem finden wir bei Aegidius v. Rom alle Bausteine für das Argument des Thomas v. Str. Der doctor fundatissimus erörtert ausführlich, ob es eine erste Wahrheit gebe und ob diese eine sei. In den Dingen gerade, in denen Unterschiede vorhanden seien, müsse ein Höchstes sein. Nun zeigten sich wirklich Abstufungen in der Wahrheit. Ein

---

[1]) l.c. 146,2f.

[2]) l.c. 472, Nr. 25.

[3]) l.c. 495, ad 25.

[4]) 1 sent., d. 2, p. 2,133,2 e: Ignorata causa videtur ignorari effectus, sed prima veritas est causa cognoscendi omnem aliam veritatem, ut videtur 2 met. t. 2. innuere philosophus. Ergo cum multae veritates sint per se notae, multo fortius prima veritas, quae Deus est, erit per se nota.

[5]) l.c. 147,1 bc. Ad secundum dicendum, quod est causa entitatis et veritatis exemplariter et causative . . . Nec opportet, si debet intelligi veritas exemplata, quod recurratur ad exemplar, quia potest legi in libro exemplato sine recursu ad librum, unde scriptum est, . . .

Fortschreiten ins Unendliche sei unmöglich. Daher müsse eine erste Wahrheit sein. Diese Ableitung beanspruche nur Gültigkeit bei der Wahrheit, quae est entitas sive quidditas rei, nicht bei der logischen Wahrheit, der Wahrheit zwischen Subjekt und Prädikat.[1])

Was nun die Stellung des Aegidius zum anselmischen Argument betrifft, so glauben wir, daß von Thomas v. Str. aus auch etwas Licht auf ihn fallen wird. Daniels reiht Aegidius zwar unter die Freunde dieses Gottesbeweises ein, ohne ihn jedoch mit Sicherheit unter die Vertreter des ontologischen Beweises zu zählen.[2])

Unmittelbar gewiß scheint er ähnlich aufzufassen wie sein Schüler. Die Existenz Gottes ist nun unmittelbar gewiß für den Weisen, weil wir hier auf Erden sehen (videre), wissen (scire) können, daß Gottes Existenz Gott selbst ist[3]). Woher sehen oder wissen wir das? Nur aus dem Begriff mit Ausschluß der Erfahrung?

Aegidius schränkt den demonstrativen Beweis für die Existenz Gottes ein, indem er demonstrare im strikten aristotelischen Sinne nimmt. Darnach gehört zur aristotelischen Apodeixis dreierlei: Man beweist aus etwas, an etwas und etwas.[4]) Schon für die Substanz kann kein sicherer Beweis geliefert werden, weil sie nicht mehr aus etwas abgeleitet werden kann.[5]) Dazu ist ein anderer Weg der Erörterung einzuschlagen.[6]) Die Existenz Gottes nachweisen heißt nun soviel, als erklären, was mit dem Namen „Gott" gemeint ist.[7]) Nicht das Sein wird von Gott bewiesen, sondern die ratio huius termini „Deus" erklärt, natürlich von der realen Welt ausgehend. Erkennt der Verstand nun alle Prädikate, die Gott zukommen, von der erfahrbaren Welt zu Gott aufsteigend, dann weiß der Verstand unmittelbar auch die Existenz.[8])

Neben diesen Beweisverfahren kann den Weisen die Existenz Gottes doch noch unmittelbar gewiß sein, weil nicht jeder die unmittelbare

---

[1]) Quaest. met. lb. 2, quaest. 16, S. 19,1. Vergl. Quaestio 17: Utrum ab una veritate omnia vera possint dici vera, wobei er besonders die Verursachung der Wahrheit durch die Dinge und damit weiterhin durch Gott betont. Quaestio 21: Utrum sit status in causis formalibus. In dieser Frage legt er dar, daß in den Formen, sofern sie mit unserem Verstand verglichen werden, negativ und positiv ein Fortschreiten ins Unendliche ausgeschlossen ist: Dem negativ Fortschreitenden gebietet das ens als maxime commune Einhalt, dem positiv Fortschreitenden dagegen die spezifische Form.

[2]) Daniels, S. 125, 127.

[3]) 1 sent.,d. 3,q. 1,a. 2, ad 1.

[4]) 3 met. 997a. — ἀνάγκη γὰρ ἔχ τινων εἶναι καὶ περί τι καὶ τινων τὴν ἀπόδειξιν. Vergl. Anal. post. I, 7,75a, 39ff; I, 10,76 b,11.

[5]) 6 met. 1025,b. 14—16. Vergl. Aegidius, quaest. met., lb. 4,q. 14,f. 26,3: Utrum substantiae sit demonstratio; lb. 6,q.1,f. 26,4.

[6]) Vergl. das 7te Buch der Metaph.

[7]) 1 sent.,d. 3,q. 1,a. 3,c: Demonstrare Deum esse est declarare, quid est, quod importatur per hoc nomen Deus, quod patet ex omnibus demonstrationibus, quae hoc probant. ad 1: Non demonstratur aliqua passio de Deo, cum demonstratur Deum esse, sed declaratur, quid est, quod dicitur per hoc nomen Deus ut patuit.

[8]) Wir bedürfen also keines neuen Beweises, sodaß sich der kosmologische Beweis doch wieder auf den ontologischen zurückführen ließe, wie etwa Kant fälschlicherweise meint.

Gewißheit aus den Termini schöpfen kann.[1]) Aegidius legt sicher wie Thomas v. Str. in die Begriffe „nomen" — er führt ja als einer der ersten ausdrücklich gegen Thomas v. A. die Unterscheidung quid rei und quid nominis ein — „terminus", „videre", „scire", alles hinein, was er in der physischen Ordnung auf den verschiedenen Wegen zu Gott gefunden hat.

Außerdem betont er immer wieder die Wirkungen, die Geschöpfe, durch die wir Gott erkennen.[2])

f) Der Wert seines Argumentes.

Die Philosophie, speziell die Metaphysik als Wissenschaft, vermittelt uns also auf dem kausalen Weg eine sichere und wahre Erkenntnis Gottes, des höchsten geistigen Wesens, des Schöpfers und Erhalters aller Dinge und des letzten Zieles aller Kreaturen. Verschieden von dieser metaphysischen Gotteserkenntnis ist die theologische, die auf Grund der göttlichen Offenbarung tiefer in das innergöttliche Leben eindringt. Aber selbst dann, wenn die Philosophie uns eine vollkommene evidente Erkenntnis des göttlichen Wesens gewähren würde, bliebe sie immer noch eine metaphysische, weil sie sich bloß auf das natürliche Licht unseres Geistes stützen würde.[3])

Fast unwillkürlich drängt sich am Schluß unserer Abhandlung über die Gotteserkenntnis die Frage auf: Wozu doch den klaren und scharf gezeichneten Standpunkt des thomistischen Systems in solche Dunkelheit hüllen, und schließlich Verwirrung stiften, wenn man im Grunde doch auf dem gleichen Wege wandelt? Gibt unserem Straßburger Magister bloße Kritiksucht an dem doctor communis und dessen Schule seine Gedanken ein? Gewiß nicht, dafür bürgt schon sein friedlicher Charakter und wissenschaftlicher Ernst gerade hinsichtlich eines solch erhabenen Gegenstandes, des Zieles aller Philosophie. Sicher aber hat die Allgemeinheit des Gottesbewußtseins in der gesamten Menschheit und die Wichtigkeit der Gotteserkenntnis für jeden einzelnen Menschen

---

[1]) l.c. corp: Quia illud, quod est sic (dieses sic ist anders zu verstehen als bei Anselm, Prosl. cap. 37) per se notum non habet rationes terminorum cuilibet. Ebenso l.c.a. 2,c: Tertium, quod dicitur de propositione per se nota, quod quilibet eam probat auditam . . . quod non est intelligendum, nisi praesupposita significatione nominis, et quicumque intelligeret, quid est, quod dicitur per hoc nomen Deus, statim istam propositionem probaret auditam, scil. Deum esse. Vergl. die Ausdrücke, die wörtlich mit den oben beim kausalen Beweisverfahren verwendeten Bezeichnungen übereinstimmen.

[2]) 1 sent., d. 3,q. 1,a. 1: Sed quia est (scil. Deus) scire possumus. Nam omnis effectus ducit in cognitionem causae, sed si est proportionatus, ducit in cognitionem quid est causa; si non, ducit in cognitionem quia; et quia effectus non sunt proportionati Deo, de ipso scire possumus quia, non quid . . . — Ad secundum dicendum, quod sicut Deum scimus, ita ipsum comprehendimus; et quia nescimus ipsum in se, sed aliquo modo per suos effectus, aliquo modo comprehendimus ipsum non in se, sed in suo simili. Vergl. ad 3. — Ad quartum dicendum: Quod non requiritur, quod Deus habeat phantasma ut cognoscimus ipsum cognitione, de qua loquimur; sed sufficit, quod effectus sui phantasmata habeant.

[3]) 1 Prol., q. 2,1, f. 5,3 ad 3: Dicendum, quod si aliqua totalis demonstratio de Deo formaretur (quia hoc praecise fieret in lumine naturali) magis generaret notitiam metaphysicam quam theologicam.

seine Auffassung beeinflußt. Aus dem gleichen Grunde schränkt Suarez schließlich die bekannte Unterscheidung per se und quoad nos auf die Worte non statim ein, weil sich aus der Evidenz der Termini nicht sofort auch für uns die Existenz Gottes ergibt.[1]) Wir könnten ja auch in der Logik Begriffe, deren Verknüpfung wir nicht sofort einsähen.[2]) Thomas v. Str. behauptet aber nicht, daß die Existenz Gottes jedem Menschen ohne alle Schlußfolgerung unmittelbar gewiß sei.

Endlich aber glauben wir, und gerade der Nachweis aus der Wahrheit bestätigt uns in unserer Auffassung, Thomas wollte den vom Averroismus und Skeptizismus angesteckten Gelehrten der damaligen Zeit, denen in ihrem starken Mißtrauen auf die menschliche Vernunft kein philosophischer Beweis (demonstratio) Sicherheit über die Existenz Gottes gewähren konnte, einen anderen Weg zeigen, um unzweifelhafte Gewißheit darüber zu erlangen: Eine befriedigende Lösung des Wahrheitsbewußtseins und Wahrheitsstrebens, der Triebfeder eines Philosophen, verleiht dem Weisen unmittelbare Gewißheit von der Existenz Gottes, wenn er die Bedeutung dieses Begriffes erfaßt. Der Weise erkennt dann Gott „intuitiv".[3])

[1]) Disp. met. 29, sec. 3, Nr. 35: Haec autem cognitio neque in omnibus provenit ex demonstratione, quia non omnes sunt capaces eius, neque ex sola terminorum evidentia: licet demus nomine dei significari ens per se necessarium, quo maius cogitari non possit ... tamen non statim est evidens an significatum illius vocis sit vera aliqua res vel solum sit aliquid confictum vel excogitatum a nobis.

[2]) l. c. Nr. 32.

[3]) Gerade von dieser Seite her ließen sich Parallelen ziehen mit Pascal, der aus Intuition und Demonstration, beide zusammengenommen, den Nachweis für die Existenz Gottes führt, die ihm dann keiner mehr leugnen sollte (s. Geiger, S. 76,73). Bei Laros soll die intuitive Erkenntnis zwingende Evidenz bewirken und doch nachträglich durch wissenschaftliche Begründung und Sicherung durch Demonstration gestützt werden. (l. c. 84ff.).

III. Teil.

Der Realismus des Thomas von Straßburg,

im Gegensatz besonders zum Konzeptualismus des P. Aureolus.

I. Geschichtliche Stellung.

In der Frühscholastik herrschte neben dem Platonismus der Nominalismus. Als aber die gesamten Schriften des Aristoteles allmählich bekannt wurden, schwand der Nominalismus dahin, namentlich auch, weil manche Vertreter mit der Kirchenlehre in Konflikt gekommen waren. Der gemäßigte Realismus eines Albert, Thomas v. A., Bonaventura, Aegidius Romanus erscheint auf der ganzen Linie siegreich.

Doch schon bald machen sich konzeptualistische Tendenzen geltend: Heinrich von Gent leugnet, daß die Relation als solche eine andere Sache sei außer einer intentio,[1]) der respectus der Relation nihil rei addit super fundamentum. — Dagegen nun betont Scotus die Realität der Relation und unserer Begriffe in dem Maße, daß man ihn lange Zeit für einen extremen Realisten gehalten hat.[2]) Seine Nachfolger häufen die Realitäten so, daß die Philosophie von res und realitates ganz erfüllt ist.

Hatte Scotus Thomas v. A. scharf kritisiert, so fällt die Kritik jetzt auch über ihn her und jene, die seine res und realitates schlecht ausgedeutet haben. Unter dem Schlachtruf: realitates non sunt frustra plurificandae räumt die via moderna, wie diese neue Richtung vom 14. Jahrhundert an genannt wird, mit den Realitäten gründlich auf. Schon Scotus hatte sein Augenmerk auf das Einzelding gerichtet; nun rückt es ganz in den Vordergrund. Was in der Natur existiert, ist einzig und allein das Einzelding.[3])

Diese empirisch kritische Geisteshaltung empfängt starke Anregungen durch das Wiederaufleben jener Literaturquellen, die in der Frühscholastik den Nominalismus begünstigt haben, nämlich der aristotelisch-porphyrisch-boetanischen Logik. Welchen Einfluß die frühmittelalterliche Fragestellung: Sind die Gattungen und Arten Dinge (res) oder sind sie Worte (voces, Nominalisten)? — ausgeübt hat, ist noch nicht

---

[1]) Quodl. 5,q.6; quodl.q.9, 3; Summa, a. 35,q. 8, n.9: Aureolus bekämpft ihn 1,30,q. 1,a. 1,f.666,2f.

[2]) Aegidius v. R. spricht bei der Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein von duae res, nach unserer Ansicht auch nur verständlich aus dem Gegensatz zu Heinrich von G. Vergl. Vollmer, P. Pl., Diss. über Aegidius Rom., Würzburg 1930.

[3]) Ockham, 1,d. 30,q. 1: in re nihil est imaginabile nisi absolutum vel absoluta.

vollkommen geklärt. Aureolus kennt diese Alternative und will ihr entgehen, indem er zwischen beide den conceptus schiebt. Aber auch bei ihm ist die Realität, die der gemäßigte Realismus für die Universalien fordert, die distinctio realis cum fundamento in re, gefallen. Das Produkt der Kritik ist der Konzeptualismus oder Nominalismus, die via moderna, dem die beiden anderen Richtungen, der Thomismus und Scotismus, der gemäßigte Realismus, als die via antiqua gegenübersteht.

Scharfe Kämpfe spielten sich zwischen Realismus und Nominalismus ab.[1]) Thomas von Str. steht als Realist mitten in ihnen. Allerdings gibt er uns gerade in diesen Fragen keine großen Überblicke. Er greift in der Hauptsache nur einen Vertreter heraus, nämlich Aureolus, den doctor facundus, um in ihm wohl die ganze Richtung zu treffen. Und auch dabei behandelt er nur die Hauptpunkte und diese wiederum, ganz im Gegensatz zum doctor facundus, in lakonischer Kürze. Thomas verteidigt nicht so sehr die Universalienlehre, nein, er übergeht diese wichtige Frage an der gleichen Stelle, wo Aureolus lang und breit seine Anschauung darlegt,[2]) mit den Worten: quamvis multa essent dicenda de distinctione generis logici et generis naturalis, ratione tamen brevitatis immediate descendo ad illud, quod iste articulus quaerit.[3]) Leider, denn er faßt das Problem sehr hübsch an, indem er sofort beide Ordnungen, die logische und ontologische, scheidet. Er wußte wohl genau, worauf es ankomme. Wie würde er im Feuer der nominalistischen Kritik die Vermischung des logischen und metaphysischen Gebietes, die man dem Thomismus vorwirft,[4]) vermieden haben?

Eines ergibt sich aus dieser Abhandlung, daß er bei allen Dingen, auch den Engeln, von denen sich ein wahrer Begriff bilden läßt, das Einzelding als solches, gleich den Nominalisten, betont. Gegenüber seinem Lehrer Aegidius, der in seinem letzten Werke die spezifische Differenz der Naturdinge nicht von der ganzen Natur, sondern von einem Teil der Natur, nämlich von der Form nimmt im Widerspruch zu seinem Kommentar über das erste Buch des Lombarden,[5]) verlangt Thomas, daß das Genus von der ganzen Natur genommen werde, insofern sie sich als potentiell, die Differenz aber von der gleichen ganzen Natur, insofern sie sich als aktuell darstellt.[6]) Wenigstens dem Worte nach verläßt er den scholastischen Grundsatz: genus sumitur a materia, differentia a forma.[7]) Für den Konzeptualisten Aureolus bezeichnen Genus und Differenz nur verschieden deutliche Erscheinungsweisen eines und desselben

[1]) Vergl. Chart. II, 485,506.

[2]) 2,d. 3,q. 2,60. Dreiling behandelt diesen Traktat.

[3]) 2,3,q. 1,3,f. 137,1. Wahrscheinlich hat ein bisher noch unbekannter Ordensmitbruder diese Frage näher behandelt.

[4]) Vergl. z. B. Reiners, B.B. 8,5, S. 60 Anm. 3.

[5]) 2 sent., prol. q. 2.

[6]) l.c. f 137,1: et ideo in ipsis angelis ratio generis sumenda est a tota natura, prout in ea reperitur ratio potentialis; sed ratio differentiae sumitur ab eadem tota natura prout in ea reperitur ratio actualis, et ratio speciei accipitur ab eadem natura prout in se copulat rationem utriusque.

[7]) Vergl. Thomas v. Aq., de esse et essentia cap. 3.—Plaßmann, II, 349.

Dinges.[1]) Eine breitere Abhandlung über die Geltung der Universalien findet sich bei Thomas v. Str. außer den da und dort eingestreuten Bemerkungen nicht.

Dagegen würdigt er des Aureolus konzeptualistische Auffassung der Relationen, welche die Grundlage für die richtige Betrachtungsweise der Universalien bilden und auf denen die realen Wissenschaften, wenigstens nach Ansicht der gemäßigten Realisten, ruhen, einer kurzen, aber trefflichen Kritik. Wegen seiner allzu knappen Darstellung sind wir gezwungen die Quellen seines Hauptgegners selbst heranzuziehen.

II. Die Relationen bei Aureolus.

Das Problem, um das es sich hier handelt, läßt sich am besten durch ein Beispiel erklären. Vor uns erhebt sich eine weiße Mauer; daneben wird eine zweite weiße Mauer erbaut. Jedermann stellt eine Ähnlichkeit in der weißen Farbe fest. Was ist nun diese Ähnlichkeit (similitudo), d. h. die Beziehung der weißen Farbe der einen Mauer (des Fundamentes) und der weißen Farbe der anderen Mauer (des Terminus)? Kommt sie wie eine neue Sache (nova res) zur ersten Mauer hinzu oder nur wie ein neuer realer Modus ohne Änderung der ersten Mauer oder der Qualität, die das Fundament dieser Relation bildet, oder besitzt sie in der Natur überhaupt keine Existenz, sondern bloß in der Auffassung des Verstandes?

Unter ständiger Kritik der Doktoren, des Thomas v. A., Hervaeus, Heinrich v. G., Durandus und Scotus, ebnet er sich den Weg für seine eigene Anschauung. Keine Relation hat als solche ein Sein in den Dingen, abgesehen von jeder intellektuellen oder sensitiven Wahrnehmung, jede existiert formal nur in der Seele.[2]) Darauf durchgeht er die einzelnen Arten der Relationen, die er mit Aristoteles in die Relationen der Zahl, des Vermögens und des Maßes einteilt.

1. Die Relationen der Zahl.

Die Identität ist nur eine Verstandesrelation, auch die Ähnlichkeit und Gleichheit finden sich in der Natur nur, wenn sie wahrgenommen werden. Dies folgt a posteriori. Wäre nämlich die Ähnlichkeit eine Sache in einem weißen Gegenstand, der mit einem zweiten existiert, dann müßte Gott die Ähnlichkeit vernichten können, während er die beiden weißen Gegenstände selbst erhält. Das ist aber unmöglich; denn so lange die beiden weißen Gegenstände existieren, erkennt sie der betrachtende Verstand eben so ähnlich wie vorher. Die Ähnlichkeit fügt also keine Realität zu der weißen Farbe hinzu.[3])

---

[1]) l. c. 60,2 f.

[2]) 1,30, q. 1, a. 2, f. 667,2 e: sumendo relationes . . . pro habitudine, . . . quae non est aliud, quam esse ad aliud, et respectus, ipsa quidem, ut sic non habet esse in rebus circumscripta omni apprehensione intellectiva, et sensitiva, sed habet esse in anima obiective, ita quod in rebus non sunt, nisi fundamenta et termini; habitudo vero et connexio inter illa est ab anima cognitiva . . .

[3]) l. c. 668,2 d.

Die Realität zweier weißer Farben hängt gar nicht von der Ähnlichkeit ab; jede einzelne weiße Farbe ist ja etwas Absolutes und kann somit bestehen, wenn die Ähnlichkeit zerstört ist. Darum stehen auch beide in keiner Abhängigkeit von der Ähnlichkeit und Gott müßte diese zerstören und die Realitäten der beiden weißen Farben erhalten können, wenn jene irgend eine Sache wäre.[1])

Aber auch a priori erhellt, daß die Identität, Ähnlichkeit und Gleichheit nur in der wahrnehmenden Seele existieren. Alle drei sind Einheiten. Einheit ist Ungeteiltheit. Nun gründen diese drei Relationen nicht in einer allgemeinen Natur, der universalen oder spezifischen, die nichts Relatives enthält, und die der Sinn und die Einbildungskraft gar nicht erfaßt, während wir aber erfahren, daß sie über Ähnlichkeiten urteilen; das Tier erkennt ein anderes Wesen seiner Art, ohne den spezifischen Begriff zu abstrahieren.[2]) Diese Ungeteiltheit (indistinctio) gründet auch nicht auf den zwei der Zahl nach getrennten weißen Farben, insofern sie in der Außenwelt sind; denn sonst würde eine notwendig in zwei ganz und gar getrennten Subjekten sein. Denn die eine Farbe kann im Norden und die andere im Süden liegen. Daher bleibt nichts übrig, als daß die Ähnlichkeit zweier weißer Farben in ihrer ungeschiedenen Erfassung besteht. Bei jeder Relation finden sich nämlich drei Konzepte, die eine partikuläre weiße Farbe, die andere weiße Farbe und dazu die getrennte subjektive Auffassung.[3])

Der Verstand nimmt also wahr die eine partikuläre Farbe, die andere Farbe und überdies einen gewissen Nichtunterschied (indistinctio) der einen von der anderen. Dieser Nichtunterschied ist keine bloße Negation, weil jedes Nichtunterschiedene in irgend einem als Nichtunterschied ist. Dieses Irgendetwas ist keine von den beiden Farben, auch nicht die allgemeine Natur, daher ist dieses Etwas das subjektive Urteil oder die Auffassung, also nur etwas Subjektives in der Seele.[4])

Damit haben wir auch schon das Verhältnis zur spezifischen Einheit gestreift. Die spezifische Natur, mehr als Substanz des Einzelwesens betrachtet, bildet nie das Fundament für eine Relation der Ähnlichkeit oder Gleichheit oder Identität, sondern eher wäre umgekehrt die Ähnlichkeit der Grund eines spezifischen Konzeptes.[5]) Aber nach dem Grunde, warum der Verstand zwischen zwei zahlenmäßig geschiedenen weißen Farben eine solche nicht-unterschiedene Wahrnehmung aufstellt,

---

[1]) l.c.d. 31,713,2e: Wären die Relationen Sachen, dann wäre das Gesicht eines Menschen mit unendlich vielen Realitäten der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit beladen wegen der großen Anzahl menschlicher Individuen.

[2]) l.c. 712,1c.

[3]) l.c. 712,1b, 2a—b; 670,1c.

[4]) l.c. 670,1d: illud autem aliquid non potest esse natura albedinis in communi, alioquin similitudo, quae est relatio, et conceptus specificus essent idem; nec potest poni illud, in quo distinguatur singularis natura earum, quia in illa sunt indistinctive, quare necesse est, quod illud sit iudicium obiectivum, vel apprehensio.

[5]) l.c. 713,1e: Non valet etiam tertia, quia concommitantur se identitas, et unitas specifica, vel generis, et eodem modo aequalitas, et unitas ista, vel illa, nec propter hoc unum est causa alterius, vel fundamentum, et si foret, magis esset similitudo causa conceptus. . . .

darf man ebensowenig fragen wie nach dem Grunde, warum er von ihnen nicht viel mehr den gleichen spezifischen Konzept abstrahiert als von dieser weißen und dieser schwarzen Farbe. Jedes Individuum ist eben unmittelbar durch seine Natur Fundament und spezifischer Konzept der Ähnlichkeit.[1])

Durch diese Erörterung, in der wir die Identität immer mit den anderen beiden Relationen gleichgestellt haben, fällt auch Licht auf Aureolus' Ansicht von der Identität. Der Verstand faßt zunächst einen individuellen Gegenstand, z. B. Sokrates, so auf, als ob es zwei wären, vergleicht beide und findet, daß sie mit sich selbst vollständig übereinstimmen und dem einen Individuum zukommen. Nicht so Aureolus. Er nimmt zwei getrennte individuelle Gegenstände, Sokrates und Plato, zwischen denen er seine nichtunterschiedene Wahrnehmung aufstellt.[2]) In der vorhergehenden Abhandlung spricht er nicht so deutlich, weil er dort nur darlegt, daß die Identität, wenn sie eine Sache in der Außenwelt wäre, die unendliche Anzahl von Sachen unvermeidlich machte, was unmöglich ist. Wenn nämlich Sokrates und Plato zwei Identitäten hätten, dann hätten auch diese Identitäten, die der gleichen Art angehören, wiederum zwei Identitäten u. s. w. Wären die ersten Sachen, dann auch die zweiten u. s. f. ins Unendliche.[3])

Warum Aureolus „Identität" in diesem Sinne nimmt, scheint uns in seiner Betonung des Einzeldinges zu liegen, das selbstverständlich ein Eines und Nichtunterschiedenes ist. Daneben kennt er jedoch auch den Ausdruck Identität in dem gewöhnlichen Sinne.[4])

2. Die Relation des Vermögens.

Die Relationen des zweiten Genus, die sich auf das Vermögen zu tun und zu leiden stützen,[5]) können auch keine Sache außerhalb des Verstandes sein; sonst muß diese Sache unmittelbar von etwas hervorgebracht sein. Die drei denkbaren Fälle stellen sich aber als unmöglich heraus.

1. das Erzeugende könnte diese Sache in sich selbst hervorbringen: der Vater die Vaterschaft. Dann aber wäre die Relation der Terminus der Produktion, jedes Hervorbringende würde in sich selbst wirken.

2. Das Hervorgebrachte könnte Ursache dieser Sache sein. Dann aber müßte der Sohn die Vaterschaft im Vater hervorbringen.

3. Schließlich könnte diese Sache entstehen durch die Tätigkeit, die vom Hervorbringenden ausgeht und auf das Hervorgebrachte über-

[1]) l.c. 713,1d:

[2]) l.c. 712,2b: et identitas est talis indistincta apprehensio intercidens in substantiis inter duas numerales naturas. Genau so sagt er von den beiden getrennten weißen Farben. l.c. 714,2e: nam et identitas fundata in substantia, quae non est aliud quam substantiarum convenientia, est realis relatio, sicut similitudo. 1,27,q. 1,a. 3, 609,2c: unitas in quantitate est aequalitas ... et in quidditate identitas. Vergl. dagegen Suarez, disp. met. 47, s. 9 Nr. 4—6.

[3]) 1,d. 30,a. 2,668,1a: illud enim non est res in natura, quo posito inevitabilis est rerum infinitas . . .

[4]) l.c. 689,2c.

[5]) l.c. 612,1b.

greift. Doch jede transeunte Tätigkeit ist subjektiv im Leidenden; aus der Tätigkeit kann diese Sache nicht einfachhin zurückbleiben, weil diese Realität, eine wahrhaft wirkende Ursache verlangen würde. Daß aber eine vom Wirkenden und Gewirkten verschiedene Kausalität, etwa Gott oder der Himmel, diese Sache hervorbrächten, ist ganz absurd.

Einzig und allein der Verstand stellt diese Beziehung des Wirkenden zum Gewirkten her; sie ist deshalb keine Sache in der Natur, da sich für sie kein aktives Prinzip auffinden läßt.

Aureolus scheint hier die Prädikamente der Tätigkeit und des Leidens zweifach zu betrachten: ihrer Natur nach sind sie reale Prädikamente, der Beziehung (habitudo) nach gehören sie zur Relation und sind keine Sache ausserhalb des Verstandes.[1])

Schwindet aber dann nicht die Zusammensetzung der Körper, die Ordnung im Universum, wenn keine reale Vereinigung mehr vorhanden ist? —

Die Zusammensetzung der Körper läßt sich auch erklären ohne eine reale Relation außerhalb des Verstandes anzunehmen. Wie Materie und Form, Substanz und Akzidenz Einheit besitzen ohne Vereinigung, so gewinnen die ausgedehnten Teile (partes quanti) ihre Einheit durch die Kontinuität, nicht aber durch Vereinigung. — Aus welcher Kraft aber die Kontinuität erzeugt wird, sagt er nicht.

Nicht so deutlich wie Ockham spricht er sich über die Ordnung im Universum aus, die doch auf realen Beziehungen gründet nach Ansicht der Realisten. Die Ordnung ist nach Ockham nichts anderes als die gegenseitige Hinneigung des Universums, aber keine von den Teilen selbst getrennte Realität. Die Ordnung im Universum ist die Negation eines fremden Körpers, der zwischen die Teile gesetzt ist. Den physischen Kontakt zweier Körper erläutert er auf die gleiche Weise: Ce n'est donc pas une réalité qui s'ajoute, c'est une réalité qui se soustrait; tel un écran (Schirm) qui par sa disparition permet à la lumiere de frapper son objet.[2]) Mit einem solchen Kausalbegriff fällt dann auch der schlüssige Gottesbeweis.

Aureolus entnimmt wohl ebenso wie Ockham diesen Einwand seinem Ordensgenossen Scotus, doch sind die Texte, die wahrscheinlich verdorben sind, so undeutlich, daß wir keine bestimmte Antwort geben können. Er vergleicht die Ordnung mit einem Heere oder einem Staate, deren Ordnung einzig aus der Herrschaft des Fürsten entspringe und nur aus der Tätigkeit des Verstandes Sein erhalte.[3])

Die Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer ist real.[4]) Wie schwer aber aus seinem Ordo- oder Finisbegriff die Geschöpflichkeit für alle Wesen nachweisbar ist, haben wir bei der Gotteserkenntnis berührt.[5])

---

[1]) Vergl. 612, 1d.

[2]) P. Doncoeur, Rev. Néosc. 23, 1921, S. 20. Ockham, 1, d. 30, q. 1; 2 sent., q. 2.

[3]) Vergl. z. B. l.c. 687, 2a—c: et si dicatur, quod circumscripto omni intellectu non erit universum ordinatum, dicendum immo in potentia propinquissima ad respectum ordinis, nisi ex apprehensione. . . Vergl. 689,2b; 691,1a—f.

[4]) l.c. 690,2a.

[5]) s. S. 86.

3. Die Relation des Maßes.

Die Relationen des dritten Genus, der Wissenschaft und des Sinnes zu ihren Objekten und aller, die sich wie das Gemessene zum Maße verhalten, existieren nicht in den Dingen. Unmöglich kann ja eine Sache von einer Nichtsache oder dem Nichts abhängen, d. h. eben dann überhaupt nicht abhängen. Offenbar hängt aber die Relation der Wissenschaft zu ihrem Objekt, des Verstandesaktes zum Verstandesobjekt, des Sehaktes zum sichtbaren Gegenstande u. s. w. von einer Nichtsache ab; die Wissenschaft dauert fort auch nach der Vernichtung ihres Objektes, der Verstand beschäftigt sich mit Gegenständen, die nie existieren, der Sehakt könnte nach der Zerstörung des sichtbaren Gegenstandes wenigstens durch die göttliche Macht statthaben.[1])

Während der Verstand bei den Relationen der ersten und zweiten Art auf die Extreme angewiesen ist, die die Natur selbst schaffen muß, braucht er hier nur das Fundament zu haben um sich sofort den Terminus selbst zu setzen und die Relation zu erfassen. Bei diesen Relationen ist der Terminus untrennbar mit dem Fundament verbunden.[2])

Aber die Gegenstände der realen Wissenschaften sind doch etwas Reales?[3])

Die realen Wissenschaften erforschen an den Substanzen gar viele Eigenschaften, die nicht wirklich existieren, sondern einzig und allein aus der Betrachtungsweise des Verstandes hervorgehen. So weiß der Verstand, daß die drei Winkel eines Dreiecks zwei rechten gleichkommen. Und doch kann diese einfache Realität von zwei rechten Winkeln nicht in den drei getrennten Winkeln sein; nur der Verstand vermag diese Gleichung zu vollziehen: Die drei Winkel eines Dreiecks sind zwei rechten gleich.[4]) Es genügt also für die realen Wissenschaften, wenn ihr Objekt und ihre Eigenschaften erste Intentionen sind im Gegensatz zu den drei rational logischen Wissenschaften, die sich mit den zweiten Intentionen beschäftigen.

Mit diesen Lösungen wollte Aureolus noch keineswegs die Realität der Außenwelt in Zweifel ziehen. Aber auf der einmal beschrittenen Bahn gelangt er dahin eine dem Realismus bedenkliche Lehre über die sekundären Sinnesqualitäten vorzutragen.

Der Einwand, daß eine reale Wirkung eine reale Ursache fordere, die Harmonie in der Musik eine Realität in der Außenwelt verlange, die Sinnesobjekte vor aller Verstandestätigkeit die Fähigkeiten beeinflußten, dadurch eine wirkliche Relation entstehe, zwingt ihn entweder seine Theorie über die Relationen aufzugeben oder aus seinem Konzeptualismus die Folgerungen zu ziehen. Er tut das letztere.

---

[1]) l. c. 672,1 b—d: sed manifestum est, quod relatio scientiae ad scibile, . . . et sic de aliis mensuratis dependet a non re, quoniam scibile non oportet, quod sit in actu, scientia manente, . . . immo scientia potest manere re destructa, et penitus annihilata, et actus intellectionis transit super res nullo modo existentes, . . . ergo impossibile est, quod relatio scientiae ad scibile, . . . sit aliquid in re existens.

[2]) l. c. 688,2 b.

[3]) l. c. 660,1 e.

[4]) l. c. 687,2 e.

Der Philosoph und sein Kommentator scheinen der Ansicht zu sein, so meint Aureolus, wobei er Aristoteles sicher ganz falsch versteht, daß zwar die Objekte des Tastsinnes real seien, nicht aber ebenso die Objekte der anderen Sinne: Riechen ist gleichsam der Geruch selbst, Hören der Schall selbst.[1]) Aus diesen Worten, so fährt Aureolus fort, geht klar hervor, daß der Schall und der Geruch keine realen Seinsqualitäten sind und der Luft draußen anhaften, sondern bloße Intentionen, deren Sein im Wahrnehmen besteht. Daher gehört das Riechen und das Hören eher in das Kapitel der Relationen als in das der Qualität, weil sich nur subjektives Sein in ihnen findet.[2]) Das Ergötzen, das aus Gerüchen, harmonischen Tönen oder Lichtwirkungen entsteht, wird von ihnen nicht effektiv, d. h. der Wirkung nach verursacht. Ein solches Ergötzen geht von dem Objekte aus, das auf die Sinne einwirkt. So bewirkt die Erschütterung der Luft, die als Donner das Holz spaltet und den Wein durcheinanderschüttelt, das Hören, der aufsteigende Dunst das Riechen.[3]) Diese Ursachen entstehen real in der Außenwelt. Das gleiche gilt für die wahrgenommene Farbe am Halse der Taube oder auf serischen Stoffen; an diesen Gegenständen draußen sind nur die realen Farben. Diese verursachen die verschiedenen Gesichtseindrücke, je nachdem man urteilt, es seien verschiedene Farben an den Gegenständen.[4])

Ganz klar sind diese Ausführungen nicht, so daß man Aureolus ob der Kritik an den sogenannten sekundären Sinnesqualitäten wohl kaum als Vorläufer Descartes' bezeichnen kann. Wir müßten eben genau wissen, ob er die Ausdrücke auditus nur für Gehörsinn und nicht für den Wahrnehmungsakt, auditio dagegen für den Wahrnehmungsakt gebraucht. Was den Gesichtssinn anbelangt, so kann er die Zurückführung der Farben auf Lichtwellen noch nicht kennen und deshalb nicht deutlicher reden.

Oder will Aureolus nur hinweisen auf den Unterschied zwischen Wahrnehmungsakt und Wahrnehmungsinhalt? Wir glauben, er identifiziere im Gegenteil beide. Oder will er mit dem intentionalen Sein nur sagen: Die Erkenntnis geschieht nach der Weise des Erkennenden? Doch behauptet er ausdrücklich, daß der Schall nicht draußen ist, son-

[1]) l. c. 687,1 ad 2: Ad secundum dicendum, quod Philosophus 2 de an. videtur innuere, quod sonus non habet esse reale, sed tantum intentionale, et obiectivum in potentia auditiva . . .

[2]) l. c.: Ex his itaque verbis patet, quod sonus et odor non sunt qualitates habentes esse reale, et extermino (lies: externo) aëri inhaerentes, sed sunt tantummodo intentiones positae in esse olfacto, vel in esse audito, et idcirco non dicitur de cap. qualitatis realiter, sed magis olfactus et auditus de cap. relationis, quia non habent nisi esse obiectivum.

[3]) l. c. dist. 31, fol. 714,1c: Auf den Einwurf, Wohlklang und Mißklang seien eine gewiße Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, die Dissonanz vernichte das Gehör, antwortet Aureolus: Nicht die Dissonanz zerstört das Gehör effective, sondern die fractio aëris, wie auch nicht das Rollen (vox) des Donners das Holz spaltet, sondern die Erschütterung der Luft. Damit hat er zweifelsohne recht.

[4]) l. c. 687, 1 ad 2: . . . et est simile de coloribus intentionalibus, qui apparent in collo columbae, aut in aliquibus pannis sericis, qui quidem delectabiles sunt, et tamen non habent esse reale, unde non causatur ab eis huiusmodi delectatio, sed potius a realibus coloribus, qui sunt in collo, vel in pannis. Illi enim imprimunt visionem talem vel talem, secundum quod iudicantur varii colores esse in panno vel collo . . . Vergl. l. c. ad 4; Quodl. 8, art. 3, fol. 87,2c ad 4.

dern nur die fractio aëris. Nimmt er also draußen gar keine Qualität an neben oder in der fractio aëris? Zum wenigsten lehrt er ähnlich wie die moderne sogenannte Wirkungstheorie, nach der die Körper in ihren fundamentalen Qualitäten, z. B. in ihren fundamentalen Farben, zwar existieren, jedoch nicht so, wie sie in sich sind, sondern so, wie sie die Sinne affizieren oder wie sie sich den Sinnen offenbaren.[1])

Die eigentlich scholastische Abbildungstheorie, nach der die Qualitäten wirklich so in der Außenwelt existieren, wie sie die normalen Sinne wahrnehmen, hat Aureolus wohl sicher verlassen.

4. Dem Begriff der Relation widerspricht es überhaupt, eine in der Natur existierende Sache zu sein. Von der Relation gilt, daß sie im Fundament erworben wird und entsteht, wobei dieses selbst sich nicht ändert, sondern bloß der Terminus. Das ist aber keine Sache, was im Subjekt erworben wird, während kein Tätiges es selbst erreicht. So aber steht es bei zwei weißen Farben, von denen die eine im Osten ist und die andere im Westen neu entsteht. Der Verstand stellt die Ähnlichkeit fest, kein Tätiges, nicht die weiße Farbe im Westen, nicht der Himmel verleiht der weißen Farbe im Osten die Ähnlichkeit.

Darauf widerlegt er einige Einwände und beweist seine Ansicht mit Stellen aus dem Kommentator.

Die Relationen existieren formal also nur in der Seele. Doch diese Entität in der Seele ist nicht gleich der Entität der Phantasiegebilde, denen außen gar kein Sein entspricht.[2]) Sie sind außen in einer solchen Potenzialität, daß sie der Verstand sofort, ohne es zu merken, in Aktualität überführt. Der Verstand täuscht sich in dem, was er selbst geschaffen hat.[3]) Daher sind die Relationen auch keine zweiten Intentionen, da diese ja nicht in der nächsten Potenz sind, sondern die ersten Intentionen voraussetzen.[4])

Die Ansicht der Stoiker und des Hervaeus will Aureolus nicht teilen, nach denen die Relationen bloße Namen oder Benennungen sind ohne Hypostase oder fundamentale Grundlage.[5]) Unter Hypostase meint Aureolus die unkörperliche Beziehung, die der Verstand bei der Betrachtung der Naturdinge herstellt, also die Zurückführung des potentiellen Seins in das aktuelle.[6]) Was er mit den Ausdrücken: quidditas et rationes formales praedicamentorum illorum per intellectum zwischen das Objekt und das Subjekt einschieben will, ist nicht ganz klar. Wahrscheinlich

---

[1]) Vgl. Lehmen, II. B., S. 105 Anmerkung 1: Gründer, Nr. 34: Nos docemus colorem formalem esse . . .

[2]) l.c. 688,1d: ad nonum dicendum, quod entitas in anima est aliqua entitas, quae non competit figmentis, praesertim quia figmenta nullo modo habent esse extra nec actu nec potentia; relationes vero sunt extra in potentia, et actus earum completur ab anima. Haec est ergo illa debilis entitas, quam relationibus attribuit Commentator.

[3]) l.c.: ad 11. dicendum, quod intellectus decipitur circa ea, quae ipsemet fabricat, quando illa sunt in rebus in potentia sic propinqua, quod statim imperceptibiliter reducit eam in actu . . . ; l.c. 690,1f.

[4]) l.c. 688,1de.

[5]) l.c. 690,1cd.

[6]) l.c. 688,2ef; Vergl. 674,2c.

soll es der Begriff, der Konzept sein. So glaubt er den Irrtum der Stoiker vermieden zu haben.[1])

Die Relation gehört zu den Kategorien ohne deshalb ein reales Sein zu haben. Ohne Verstandestätigkeit haben reales Sein nur die Substanz, Quantität, Qualität, Tun und Leiden; die übrigen fünf haben kein vollendetes Sein außerhalb der Seele.[2]) Obgleich diese Relationen auch nicht aktuell in den Dingen sind, weil sie der Verstand sofort, ohne es zu merken, wirklich erfaßt, so kann man sie doch real nennen. Sagt man ja auch, der Mensch erzeuge den Menschen, obwohl er nicht die Form einführt, sondern bloß die notwendige Disposition schafft. Und doch heißt die Seele natürliche Form. Real sind sie aber dann gegenüber den Verstandesrelationen, die der Verstand bildet, wenn er von einem andern aus eine Beziehung konstatiert, z. B. rechts oder links von einer Säule, wozu ihn die Natur selbst nicht zwingt. Dabei ist sich der Verstand bewußt, daß er selbst die Relation aufgestellt hat.[3])

Die realen Relationen, zu denen alle Relationen der Zahl, des Vermögens und des Maßes gehören, stellen eine Beziehung zwischen Gegenständen her, die ihr Sein einem Akt des Geistes verdankt. Der dritte von den geforderten Konzepten ist diese Beziehung. Ganz deutlich spricht Aureolus den Realisten gegenüber: Si vero intelligant positores praedicti, quod ultra fundamentum et terminum relatio debeat concipi per modum cuiusdam habitudinis et medii connectentis, sic tamen, quod illa non differt realiter a fundamento, adhuc potest illud dupliciter intelligi. Primo quidem, quod talis habitudo non sit in re, nisi per operationem intellectus, ita quod totaliter fabricetur ab intellectu, et secundum hoc dicere habuerunt, quod relatio secundum suum totum formale est ab opere intellectus . . . hoc autem licet sit verum, ut apparebit inferius, ab istis non intenditur, cum oppositum dicant, sc. quod relationes non sunt entia rationes, sed potius res naturae.[4])

III. Die Relationen bei Thomas von Straßburg.

Bevor wir nun Thomas' v. Str. Gegengründe hören, wollen wir seine Auffassung von der Relation, die er an verschiedenen Stellen vorträgt, kurz skizzieren und dabei auf zeitgeschichtlich Interessantes sofort hinweisen.

---

[1]) l. c. 690,1 d; 699,1 c.; Vergl. Dreiling, S. 144f: Die Ähnlichkeit ist in den Dingen in potentia et inchoative.

[2]) l. c. 686,2 d: Sed forte dicetur, quod praedicamenta debent esse vere realia et per consequens non sunt nisi quinque praedicamenta, sc. actio, passio, substantia, quantitas, qualitas; reliqua vero sunt fictitia et entia rationis . . . ; Vergl. 679,1 f; 689,1 b; 688,1 a; 692,1 a.

[3]) l. c. 714,1 f; 698,2 e; Vergl. Ockham, quodl. VII, q. 5: dico, quod relatio realis et relatio rationis distinguuntur. Patet, quia quando sine operatione intellectus res non est talis, qualis denominatur esse per relationem . . . tunc est relatio rationis . . . sed quando res est talis, qualis denominatur esse per relationem sine operatione intellectus, tunc potest dici relatio realis.

[4]) l. c. 664,2 cd.

1. Beweis für die reale Relation.

Erkannt wird die Relation durch einen einzigen einfachen Akt des Verstandes, dem zwei Objekte entsprechen, z. B. der Vater und der Sohn. Doch verwahrt er sich dagegen die Konzepte als zwei aufeinander folgende hinzustellen. Ein wirklicher Unterschied von Aureolus läßt sich dabei nicht konstatieren.[1])

Hängt das vollständige Sein einer Relation vom Verstande ab, oder ist das ganze Sein der Relation ein Verstandesding, dann spricht Thomas von einer logischen oder Verstandesrelation.[2]) Die reale Relation ist dann das Bezogen-Sein eines Dinges zu einem anderen, die beide getrennt in der Außenwelt existieren. Ein Zweifaches verlangt also die reale Relation:

1. die Extreme müssen real sein,

2. auch die Beziehung zwischen beiden muß real sein.[3])

Doch ist diese Beziehung als solche keine vom Fundament verschiedene Realität, die wie eine Sache zum Fundament neu hinzukommt.[4]) Durch die Relation, die neu entsteht, wird die Sache ja nicht zusammengesetzter als sie vorher war; so erwirbt z. B. ein weißer Gegenstand durch die Ähnlichkeit mit einem anderen keine neue Zusammensetzung. Es scheint, daß Thomas ähnlich wie Suarez nur das Fundament als eigentlichen und inneren Wesensbestandteil der Relation betrachtet, wenngleich eine Relation ohne Ziel weder bestehen, noch definiert, noch gedacht werden kann.[5])

Seine Ansicht verteidigt Thomas gegen jene Doktoren, die behaupten, daß die reale Relation zwischen zwei Gegenständen erst durch das Hinzutreten einer (physischen) Realität entstehe. Die verschiedenen Unterscheidungen, distinctio realis maior oder minor, distinctio formalis ex natura rei, wodurch eine genaue Fixierung möglich ist, verwendet

[1]) 1,21,1,f.79,2: uno simplici actu, quo intelligitur pater, attingitur etiam cognitive ipse filius; pater tamen concipitur principaliter, quia intelligitur in recto, filius autem secundario, sive ex connotato . . . his tamen duobus obiective consideratis, ex parte nostri intellectus subiective unicus actus intelligendi correspondet. In etwa vergl. Aureolus, 1,21,2,510,2.

[2]) 1,31,2,f. 96,2: illa non est realis relatio, cuius esse completum dependet ab intellectu.

[3]) 1,30,2,f. 93,3, ad 5: relatio realis requirit extrema realiter distincta. 1,37,1 f. 88,4: omnis illa relatio est realis, quae habet fundamentum reale et terminum realem.

[4]) 2,20,2,f. 169,3: secunda conclusio est, quod, quamvis aliqua relatio sit realis non tamen differt realiter a suo fundamento; ita quod proprie dicat rem aliam a re, quae est ipsum fundamentum.

[5]) l. c. 169,4: ideo non oportet, quod talia (sc. quorum propria passio est tendentia ad aliud) distinguantur realiter, et secundum esse ab his, in quibus sunt, quamvis realiter distinguantur ab his, ad quae sunt, seu a terminis, respectu quorum suam formalem quidditatem sortiuntur. — 4,41 et 42,f. 168,2: . . . licet relatio non possit alicui convenire sine fundamento, tamen non est necesse, quod in quocumque relatio de novo aquiritur secundum suam actualem tendentiam ad terminum, quod in eodem fundamentum aquiratur. 1,27,2,f. 88,4: et illa est intentio doctoris nostri in illa distinctione, cum ait, quod aliunde habet relatio, quod sit relatio, et quod sit res (in der Trinität): quia quod sit relatio per illud, ad quod est, puta a termino, seu per terminum ad quem refertur, quia ut sic, necessario concernit oppositionem, et per consequens distinctionem . . . sed quod sit res, habet ab eo, in quo est . . . Vergl. 89,2 ad 1, wo Thomas die Unterscheidung extrinsece und intrinsece trifft wie Suarez selbst. (disp. met. 47, s. 8, Nr. 9—11; s. 5, Nr. 67).

er nicht. Wir glauben, daß er den logischen Unterschied cum fundamento in re vertritt.[1])

Daß es aber reale Relationen wirklich gebe, beweist er ausführlich.

1. Positive Gründe: Was ohne Verstandestätigkeit von Natur aus Existenz hat, dem kommt wahrhaft reales Sein zu. Solche Eigenschaften weisen aber viele Relationen auf z. B. die Ursache zum Verursachten.[2]) Thomas zweifelt nicht, daß unsere Sinne unter normalen Verhältnissen getreu die Außenwelt wiedergeben und die Sinnestätigkeit der Verstandestätigkeit vorausgeht.

Die Objekte, womit sich die realen Wissenschaften z. B. Arithmetik, Geometrie und Musik beschäftigen, sind reale Relationen.[3])

2. Negative Gründe: Gäbe es keine realen Relationen, dann bestände keine reale Seinsordnung, dann würde die reale Verknüpfung alles Seienden aufhören. Jede Ordnung (ordo) ist aber eine Relation; ein reeale Ordnung verlangt also eine reale Relation.

Unseren realen Unterscheidungen würde nichts Reales entsprechen. Der Irrtum des Parmenides und des Mellissus vom Alleins und Ungeteilten wäre die Folge.

Alle aktive und passive Betätigung, von der uns unsere Sinne Aufschluß geben, müßte zur Ruhe kommen. Denn außer der Beziehung, die alles Tun und Leiden begleitet, bedarf es noch einer vorausgehenden realen Anlage, einer realen Relation, wodurch das Aktive auf das Passive hingeordnet ist. Hiemit tritt Thomas in einen scharfen Gegensatz zu Aureolus, bei dem die Relation das komplete Sein erst durch den Verstand erhält.[4])

Ohne reale Relation bleibt auch jede reale Zusammensetzung (compositio), besonders die einheitliche wesenhafte Zusammensetzung eines substanziellen Gegenstandes unerklärlich. Mit Recht sagt Simplicius in seiner Schrift über die Kategorien, daß die Körperwelt ohne Relation in ein Chaos sich auflösen würde.[5])

---

[1]) l.c. 168,3, ad 3;1,30,3,f. 94,2 ad 1: sicut enim species differt differentia sua propria ab alia specie, differentia autem non differt alia differentia, sed seipsa est ab alia differentia realiter diversa; sic relativum refertur relatione; relatio autem respicit terminum seipsa. Vergl. 1,21,1,f. 79,1 ad 1, ad 3.

[2]) 2,20,2,f. 168,4: Prima est, quod non omnis relatio est ens rationis, sed aliquae relationes sunt reales et sunt entia realia. Quia illud, quod est ex natura rei, omni actu rationis circumscripto, hoc est verum ens reale; sed multae relationes sunt huiusmodi, sicut patet de relatione causae ad causatum.

[3]) l.c. 169,1,6⁰: illud, quod per se consideratur in scientia reali est verum ens reale, relatio est huiusmodi, quia proportiones numerorum in Arithmetica, magnitudinum in Geometria, sonorum in Muscia principaliter considerantur, quae tamen omnia sunt vere relationes; ergo . . .

[4]) Beachtenswert ist, was er von dieser Disposition sagt: (2,2,1,1,f. 132,2): ad secundum dicendum, quod dispositio rerum naturalium, quae simpliciter sunt naturales, non solum quantum ad suum esse fundamentale, sed etiam quantum ad suum esse completivum, seu formale, talium inquam rerum dispositio est, quod possint esse sine anima . . .

[5]) l.c. 169,1,5⁰: Praeterea periret omnis realis compositio, et maxime essentialis compositio, quia ea, inter quae nulla habitudo realis concernitur, nullam faciunt essentialem compositionem . . . Beachte, daß Thomas gerade auf ihn sich beruft, den die Nominalisten für sich in Anspruch nehmen.

Darauf widerlegt Thomas die Ansicht der Stoiker, die jeder Relation das Sein in der Außenwelt absprachen, und in der Relation nur ein Urteil des Verstandes sahen, das eine Sache mit einer anderen vergleicht. Die Nominalisten erwähnt er nicht ausdrücklich; die Einwände hat er ihnen jedoch sicher entnommen, weil er fortwährend den Namen des Kommentators, Simplicius und Avicenna nennt. Die zeitgeschichtlich interessanten wollen wir anführen.

1. Was ein Ding erwirbt oder verliert ohne seine Veränderung ist nur ein Gedankending.[1])

2. Nach dem Kommentator besitzt die Relation die geringste Entität; sie scheint also ein Gedankending zu sein.[2])

3. Wenn eine Einheit in vielen besteht, so ist dies nur ein Gedankending. Simplicius schreibt unter allen Kategorien diese Eigenschaft, in vielen zu sein, allein der Relation zu.

4. Wenn eine Relation real wäre, dann vorzüglich jene, die sich auf das Tun und Leiden gründet. Diese ist aber nicht real; Gott wirkt am meisten und doch ist diese Relation nicht real in Gott.[3])

5. Da die Relation zwischen der Ursache und dem Verursachten nicht real ist, ist auch keine andere real; denn diese müßte am ehesten real sein. Nun aber hat jedes real Seiende eine reale Ursache außer dem ersten Prinzip, wenn es ein solches gibt. Ist nun die Relation zwischen der Ursache und dem Verursachten real, dann hat auch diese reale Relation wieder eine reale Ursache u. s. f. bis ins Unendliche. Ein Zweifaches ist möglich: entweder nimmt man nun den Fortschritt ins Unendliche an oder man faßt von Anfang an die erste Relation als ein Nicht-realseiendes auf.[4])

Darauf erwidert Thomas v. Str.

Diese Argumente sind nicht schlüssig. Aristoteles rechnet die Relation zu den Kategorien bei der Einteilung des realen Seins.[5]) Vielleicht entgegnet man, Aristoteles habe im 5. Buch das gedankliche Sein vom realen noch nicht unterschieden; erst im 6. trenne er das außerseelische Sein vom innerseelischen.[6]) Darauf läßt sich antworten, der Philosoph

---

[1]) Aureolus' ganze Darstellung dreht sich um diesen Kardinalpunkt, nur argumentiert er negativ: es kann keine Sache sein.

[2]) Vergl. Aureolus, l.c. 660,2bc.

[3]) l.c. inst. 7: Praeterea, si aliqua relatio deberet esse aliquid reale, hoc maxime videretur de relatione fundata super actione et passione; sed ista non est relatio realis, quia Deus maxime agit, et tamen talis relatio non est realis in Deo . . . Vergl. Ockham, Logica 1,c.53,np 109ff: Comme il est faux de dire que Dieu vienne créateur per une nouvelle réalité, qui serait créatio, ainsi il est faux de croire qu'un pére devienne pére par l'addition d'une forme nouvelle réelle de paternité. En fait, rien ne montrait la vraie portée du nominalisme d'Occam et comment il aboutissait a détruire la réalité de la rélation. (Doncoeur, S. 84.

[4]) Wahrscheinlich stammt auch dieser Einwand aus der Ockhamistenschule. Vergl. Gotteserkenntnis, S. 84.

[5]) 5 met. tex. c. 14.

[6]) cap. 4.

teilt im 7. Buch[1]) das außerseelische Sein wiederum in die zehn Kategorien wie im 5. Buche.

Simplicius sagt in seiner Schrift über die Kategorien: Würde die Relation aufgehoben, dann würden alle Gegenstände des Maßes, der Gleichheit, der Wissenschaft und die Wissenschaft selbst vernichtet sein.

Hier mag auch ein Argument ad hominem Platz finden, wodurch Thomas die Realität der Zahl zeigen will. Hinge die Zahl nach ihrem formalen Sein von der Seele ab oder vom Akte der zählenden Seele, wie einige Doktoren behaupten, dann hätte der Reiche nicht mehr Denare im Geldschrank als der Arme, wenn beide schlafen.[2])

Nur die Lösung des letzten Einwandes wollen wir wiedergeben. Zwar hat jedes real Seiende eine reale Ursache, doch muß nicht alles, was eine reale Ursache hat, auch im eigentlichen Sinn verursacht sein. So ist die Relation mit dem Fundament zugleich verursacht; daher braucht man sie auch nicht auf ihre Ursache beziehen, es genügt, wenn das Fundament dieser Relation auf die Ursache bezogen wird. Würde aber die Relation selbst bezogen, dann geschieht dies durch sich selbst, nicht durch eine neue Relation.

2. Thomas' Antwort auf Aureolus' Darlegung.

Auf Grund seiner Anschauung nennt Thomas die Relationsauffassung des doctor facundus eine „falsche Erfindung." Jedoch hat er an der Identität nichts auszusetzen, weil auch er in ihr bloß eine Verstandesrelation erblickt, also gegenüber den Scotisten keine distinctio formalis ex natura rei zwischen der Einzelnatur als solcher und der spezifischen zuläßt.[3]) Dagegen scheint Thomas nicht erkannt zu haben, daß Aureolus mit Identität mehr sagen will, nämlich, daß zwischen der Einzelnatur als solcher und der spezifischen Natur auch kein virtueller, kein logischer Unterschied cum fundamento in re bestehe. Freilich kann man aus der Hauptstelle, an der Aureolus von der Identität handelt, seine konzeptualistische Tendenz kaum erkennen;[4]) der ausdrückliche Hinweis auf die anderen Relationen muß aber dem ein Fingerzeig sein, der in Aureolus' Universalienlehre Einblick hat.[5])

---

[1]) cap. 1. — Vergl. Ockham, 1 sent., d. 30, q. 5 H: Nec memini legisse illud vocabulum (sc. relatio rationis) in philosophia Aristotelis. Vergl. quodl. VII, q. 5., 69 b.

[2]) 1,24,4,f. 83, 4,4⁰.

[3]) 1,30,3,f. 94,2: et ex hoc potest inferri contra unum doctorem, quod falsa est sua adinventio qua ponit circa illam distinctionem 30, quod nulla relatio formaliter sumpta sit ens reale extra animam; omnis enim relatio, ut ait, dependet ab actu rationis, et formaliter solum habet esse obiective in anima.

[4]) Aureolus, l.c. 668,1 b: ergo impossibile est, quod identitas sit res per modum habitudinis posita in re extra, et per idem potest probari de similitudine et aequalitate, cum non sit aliud, quam identitas in quantitate.

[5]) Von der Identität spricht Thomas in der d. 31, a. 2, und 4; auf die Unterscheidung einer doppelten Identität, die sein Mitbruder Alexander vorträgt und auf die Trinität anwendet, läßt er sich nicht weiter ein, sondern sagt kurz: qualitercumque accipitur identitas, dummodo sit realis identitas, semper oportet, quod relatio extremorum sit relatio secundum rationem, quia in tali relatione semper utitur intellectus uno pro duobus, alias non esset realis identitas, quod si tibi de hoc est dubium, nobis autem de hoc non est dubium (l.c.a. 2,f. 96,2ad 1).

Dann legt Thomas die Argumente seines Gegners dar, indem er kurz den Kern eines jeden Abschnittes wiedergibt. Wir können diese Darlegung übergehen und gleich zur Widerlegung schreiten.

Diese Anschauung halte ich in theologischer und philosophischer Hinsicht für keine gute.[1]) Wäre die Relation nur ein subjektives Gedankending, dann gäbe es in Gott keine drei Personen, die real von einander verschieden wären.[2])

Ferner widerspricht diese Auffassung der wahren Philosophie. Dies weist er nach aus Aristoteles, Avicenna, Averroes,[3]) Simplicius und Euklid, dessen Geometrie zu einer bloß logischen Wissenschaft herabsinken würde.

Im Übrigen wollen wir uns nicht ganz an die Reihenfolge des Textes binden, sondern auch andere Stellen, die gegen Aureolus sprechen berücksichtigen.

1. Die Relation der Zahl.

Freilich kann Gott die Relation der Ähnlichkeit nicht vom Fundament trennen, sie ist ja keine vom Fundament verschiedene Sache; Relation und Fundament sind ja eine und dieselbe Sache, unterschieden jedoch durch unsere Betrachtungsweise. Nur vom Terminus leitet sich die reale Unterscheidung her.[4]) Übrigens zerstört er mit diesem Schluß seine eigene Position. Die Ähnlichkeit soll nur subjektives Sein in der Seele besitzen. Gott kann die Ähnlichkeit nicht vernichten und das Fundament erhalten. Da aber Gott jedes gedankliche Sein vernichten und das reale Sein erhalten kann, so müssen die Relationen aus der Natur der Fundamente mit wahrem außerseelischem Sein behaftet entspringen.[5])

[1]) l. c. 94,3: sed illam positionem non reputo bonam, nec theologice, nec philosophice loquendo . . .

[2]) l. c.; Aureolus hilft sich über diese Schwierigkeit hinweg, indem er sagt, die Relationen in Gott sind Relationen der Substanz, die es auf Erden nicht gibt. Ockham behandelt diese Frage vom reinen Vernunftstandpunkt aus. Wenn einer von der Trinität gar nichts wüßte, sondern bloß auf seine Vernunft angewiesen wäre, der würde sagen, es sei unmöglich, daß sich in einer Wesenheit drei Realitäten finden, wie wir von Gott glauben. Doch was philosophisch richtig ist, kann theologisch falsch sein (doppelte Wahrheit) Vergl. 1 sent., d. 30, q. 1, und q. 2; Doncoeur, S. 20.

[3]) l. c. 6°. Ockham hält aber trotzdem die Relation für eine zweite Intention. Quodl. VI, q. 22.

[4]) l. c. 94,3; ad primum igitur dicendum, quod si minor debite sumitur sub maiore, tunc in minore supponitur relationem esse rem alterama fundamento et hoc est falsum; quia quamvis relatio realis a suo opposito realiter differat, non differt tamen a suo fundamento, sicut res a re, cum nullam habeat oppositionem ad ipsum fundamentum. Est igitur relatio et fundamentum eadem res, alio tamen et alio modo se habens.

[5]) Vergl. die Widerlegung der Ansicht des Aureolus, daß es der Relation überhaupt widerspreche, ein außerseelisches Sein zu haben, weil die Relation entsteht, ohne von einem Tätigen hervorgebracht zu sein. (l. c. ad 5) Auf einen anderen Einwurf des Aureolus 1,23,3, f. 84,2 ad 1, daß durch die gleichzeitige Entstehung eines Gegenstandes, etwa eines Steines mit einem anderen, keine Realität erworben werde, weil sie auch nicht da wäre, wenn er allein entstehen würde, weist Thomas auf die Melodie hin, die zustande kommt, wenn mehrere Töne zugleich hervorgebracht werden. Für Thomas ist der Beweis durchschlagend, für Aureolus nicht, da ja nach diesem die Melodie nur im Ohr ist, draußen nur die Erschütterung der Luft.

2. Die Relation des Vermögens.

Jede reale Relation hat eine wesentlich und eine akzidentell hervorbringende Ursache, allerdings nur im Verein mit einem absoluten Ding. Die Ursache, die ein Suppositum hervorbringt und ihm die Zeugungskraft mitteilt, ist wesenhaft Ursache aller Vaterschaft, die aus jener Fähigkeit entspringt. Erzeugt nun nachher dieses hervorgebrachte Suppositum einen Sohn, dann ist es die akzidentelle Ursache der nämlichen Vaterschaft, weil das Sohn-Sein die Bedingung (causa sine qua non) für die aktuelle Existenz der Vaterschaft ist. In akzidenteller Weise ist der Vater Selbstursache der Vaterschaft; darin liegt kein Widerspruch. Ein Körper, der mit der Schwerkraft ausgerüstet ist, bewegt sich von selbst nach unten, ist also Selbstursache der Eigenbewegung, sobald die richtigen Bedingungen vorhanden sind, nämlich die Unterlage entfernt wird, die ihn daran hindert.

Solange der Sohn lebt, bleibt auch die Vaterschaft. Diese hat ja bei den Geschöpfen ein anderes Fundament als den Zeugungsakt, nämlich das Suppositum.[1])

Ferner besteht ein Unterschied zwischen den Relationen der ersten und zweiten Art. Bei letzteren bezieht man nicht die Fundamente (Zeugungskraft) und benennt sie nicht nach den auf ihnen gründenden Relationen, sondern bloß das Suppositum. Nicht die Zeugungskraft des Sokrates ist der Vater, sondern Sokrates selbst. Bei ersteren dagegen bezieht man auch die Fundamente im eigentlichen Sinn und benennt sie formal nach diesen Relationen. Nicht bloß zwei weiße Gegenstände (duo alba) sind ähnlich, sondern auch zwei weiße Farben (albedines). In dem Verhältnis des einen weißen Gegenstandes zum anderen werden Substanzen bezogen.[2]) Diese Beziehung fällt bei Aureolus unter die Relation der Identität.

3. Die Relation des Maßes.

Besonders wichtig ist für eine Erkenntnislehre die dritte Art der Relationen, die Relation des Maßes. Nach aristotelisch-scholastischer Auffassung messen die Naturdinge unsere Wissenschaften. Die Wahrheit besteht ja darin, daß der Inhalt unserer Erkenntnis mit dem Gegenstand übereinstimmt, wie er objektiv ist. Wahrheit ist ja die Übereinstimmung von Erkennen und Sein.[3]) Freilich braucht die Seinsweise der Erkenntnisweise nicht vollständig zu entsprechen, sonst würden wir in den Irrtum des Plato, den extremen Realismus, zurückfallen. Es genügt, daß das als wahr Erkannte in der Sache selbst ist und wahrhaft ein Sein hat,[4]) wobei die Intelligibilität sich nach dem Abstand von der Materie richtet.[5])

Die äußeren Sinne täuschen sich nicht über ihre spezifischen Objekte, sie bilden die Außenwelt wahrheitsgetreu ab. Aureolus läßt diese

[1]) 1,27,3,f. 90,1,ad 4.

[2]) 1,31,2,f. 96,2,3°.

[3]) 3,37-38,4,f. 53,3: veritas est quaedum rectitudo spiritualis, cum sit adaequatio rei ad intellectum; 4,43,1,f. 172,4: dico cum philosopho, 2 met. c 4, quod unumquodque sicut se habet ad esse, sic se habet ad veritatem.

[4]) prol. 1,4,f. 4, ad 2.

[5]) 1,35,3,f. 103,2,2°.

realistische Auffassung nur für den Hautsinn gelten; die Objekte der anderen Sinne existierten in der Außenwelt nicht so, wie sie der Sinn erfasse.[1])

Wohl aber kann dem Sinn in Bezug auf das allgemeine Objekt, die primären Sinnesqualitäten, eine Täuschung unterlaufen. Daher muß der Verstand die Ergebnisse prüfen und die nur subjektive Wahrheit zur objektiv gültigen Wahrheit erheben.[2])

Eine Summe von wahren Erkenntnissen, die den Gehalt eines wertvollen Objektes systematisch darstellt, bildet dann eine Wissenschaft. Das Objekt der Wissenschaft, das bei den realen Wissenschaften außermental existiert, ist gleichsam nur das Maß, das die Wissenschaft selbst mißt. Die Beziehung zwischen der Wissenschaft und ihrem Objekt ist real, weil der Verstand eine Abhängigkeit zwischen beiden konstatiert, die in dem Objekt als dem Messenden seine Grundlage hat. Umgekehrt ist die Beziehung des Objekts zur Wissenschaft bloß eine Verstandesrelation, weil das Objekt von der Wissenschaft unabhängig ist.

Aureolus will nun den Zusammenhang zwischen der Wissenschaft und dem Objekt lösen und zu einer Verstandesrelation herabdrücken, weil die Wissenschaft ja auch fortdauern könne, wenn das Objekt ganz und gar vernichtet sei.

Würde die Wissenschaft aber, so meint Thomas, nach der vollständigen Zerstörung des Objektes noch fortbestehen, dann würde der Wissenschaftler eben nichts wissen. Denn der Inhalt seiner Wissenschaft wäre ja das reine Nichts, da dieser in sich und in seinen Ursachen (wohl dem Schöpfer) zerstört wurde; vom Nichts gibt es aber keine Wissenschaft, weil es eben nicht ist.[3]) Ein Beispiel mag dies erläutern: Würde alles Leben auf der Welt und unter den Ideen Gottes vernichtet, dann wäre die Psychologie keine wahre Wissenschaft mehr, sondern nur noch Wortwissenschaft, der das reine Nichts entspräche.

Damit bestreitet Thomas nicht den Habituscharakter der Wissenschaft. Im Gegenteil, er betont nachdrücklich, daß die Wissenschaft etwas Absolutes ist, nämlich eine dauernde Qualität der Seele, die aus Akten entsteht, aber nicht mit dem Akt verschwindet. Objektiv wird die Wissenschaft aufgehoben durch den Irrtum,[4]) subjektiv auch durch die Vergeßlichkeit des menschlichen Verstandes, wenn die wissenschaftliche Betätigung lange Zeit oder überhaupt aufhört.[5])

Der Habitus und damit die Wissenschaft ist nicht ein bloßer Modus einer Sache, wie Durandus meint, sondern selbst eine Sache, ein Akzidenz, das sich real von seinem Träger, der Potenz, unterscheidet, während das beim Modus nicht zutrifft. Die Wissenschaft ist ja nicht identisch mit dem Verstand.[6])

---

[1]) Vergl. oben S. 118f.

[2]) 4,49,3,f. 187,2.

[3]) 1,30,3,f. 94,4, ad 4; 1,35,4,f. 104,1 ad 1 zitiert Thomas die einschlägige Abhandlung des Aureolus um ihm einen Widerspruch nachzuweisen.

[4]) Scotus, quaest. met. lib. V,q. 14,298a, lehrt ebenso. Heidegger, S. 103.

[5]) 3,23,1,f. 36,2, ad 6.

[6]) 3,23,1,f. 36,4.

Der Gegenstand braucht nicht dauernd aktuell zu existieren, er muß nur einmal eine Existenz gehabt haben, und jetzt ein Sein in der Seele besitzen.[1]) Von der Beziehung zum Objekt kann die Wissenschaft trotzdem nie absehen.[2]) Bei der Existenz des Objektes besteht die Beziehung aktuell, beim Verschwinden des Objekts bleibt sie wenigstens noch habituell.[3])

Der gesunde Menschenverstand, philosophische und theologische Erwägungen bestimmten Thomas v. Str. die neue Anschauung über die Relationen abzulehnen. Insbesondere ist anzuerkennen, daß er in der kritikfrohen Zeit die Mitte gehalten hat zwischen den entgegengesetzten Auffassungen vom Wesen der Relation ohne sich dem Fortschritt zu verschließen. Diesem Umstand verdankt er wohl auch die Übereinstimmung mit Suarez, dem Haupt der Scholastiker im 16. Jahrhundert.

Nahe steht Aureolus unserer heutigen Auffassung von der Geometrie, weil er die zeitlose Gültigkeit geometrischer Sätze erfaßt, die unabhängig ist von jeder Figur. Allerdings dehnt der doctor facundus diese Tatsache sofort auf alle Wissenschaften aus, um deren Unabhängigkeit vom (realen) Objekt zu beweisen. Deshalb erklärt er aber die euklidische Geometrie noch keineswegs als rein rationale Wissenschaft.[4]) Da Thomas v. Str. aber die Notwendigkeit dieser Folgerung mit Banger einsieht, rechnet er die Geometrie erst recht unter die realen Wissenschaften.[5]) Ihr Objekt gehört ja zur Kategorie der Quantität, dem Betätigungsfeld des Mathematikers. Dieser behandelt Gegenstände, die zwar an sich betrachtet von den Sinnesobjekten abstrahieren, aber dem Sein nach mit Sinnesobjekten verbunden sind.[6])

Der Straßburger zeigt sich hier wieder als echter Aristoteliker, dem alle wahre Philosophie im realen Sein wurzelt. Nicht umsonst sagt Thomas selbst: (peripateticos) ego sequor in philosophia, ubi eorum dicta fidei non repugnant.[7]) Ja, ihm gebührt das Verdienst, in einer Verfallszeit der wahren Philosophie an der „philosophia perennis" festgehalten und weitergebaut zu haben.

---

[1]) l.c. ad 3: ad probationem dicendum, quod licet illud, quod sic non est, quod nec fuit, nec umquam esse poterit, non contingat sciri; tamen illud quod sic non est actualiter, quod tamen aliquod fuit, et remanet in suo simili, puta, in specie intelligibili, hoc bene possumus scire.

[2]) 1,36,2,f. 106,2: ad probationem dico, quod scientia secundum suum esse formale, est quid absolutum, quamvis connotet respectum ad scibile, qui est de suo cointellectu.

[3]) 3,23,1,f. 36,1.

[4]) 1,30,1,3,f. 687,2f.

[5]) Siehe oben S. 125.

[6]) 2,2,1,1,f. 130,4: ea, quae sunt considerata a mathematico, quamvis secundum considerationem sint separata a sensibilibus, tamen secundum esse necessario sunt sensibilibus coniuncta; sed mathematicus considerat de omni eo, quod est in praedicamento quantitatis; ergo omne, quod est in praedicamento quantitatis, aut est sensibile, vel saltem sensibilibus coniunctum.

[7]) 1,35,4,f. 104,2 ad 3.

Anhang

zu Seite 65 und 93.

Thomas v. Aquin.

1. Nach den Jugendschriften

Ein Akt umfaßt der Reihe nach die Erkenntnis

präszindierte Wesenheit — Akt — Spezies — Phantasma: Einzelding.

2. Nach den späteren Schriften

1. Akt mit zwei Termini			2. Akt (reflexus)
Die absolute Wesenheit im Einzel[illegible]ekt)		Einzelding (reflexiv).	Erfassung des Aktes — der Spezies und damit sich selbst.

Thomas v. Straßburg.

1. actus rectus	2. actus reflexus	3. actus rectus
Die absol. Wesenheit im Einzelding.	Erkenntnis des Aktes und damit sich selbst.	Erkenntnis d. Phantasmas und damit des sinnfäll. Einzeldinges.

Durandus.

1. Erfassung des Einzeldinges.	2. Erkenntnis der präszind. Wesenheit.

Aureolus.

1. Wahrnehmung eines Einzeldinges.	2. Bildung eines Begriffes nach dem Eindruck: Fortschritt vom Unbestimmten z. Bestimmten.

Zur Gotteserkenntnis.

1) 1,3,1,3,f. 33,3: Quantum ad tertium principale dicendum, quod secundum Boethium in lib. de hebdomadibus, propositionem esse per se notam, dupliciter potest intelligi. Uno modo communiter omnibus, alio modo solum sapientibus. Exemplum ponit de primo, sicut omne totum est maius sua parte; exemplum de secundo, sicut incorporalia non esse in loco. His praemissis dico, quod haec propositio, Deus est, per se nota est sapientibus, quamvis non communiter et indifferenter, sive vulgariter omnibus quia illa propositio est per se nota ad minus sapientibus, cuius praedicatum est de essentia subiecti; sed esse est idem quod essentia Dei, ergo etc.

2) Praeterea, illud est per se notum esse quod non potest cogitari, non esse, quia ut patet met.[1]) illa propositio est per se nota, quae mente directe negari non potest vel quam nullus potest negare; sed nullus potest concipere Deum non esse, nisi valde sit insipiens, quia nihil a sapiente potest concipi cum opposito illius, quod est de sua formali ratione; sed esse Dei est de sua formali et intrinseca ratione, ergo etc.

3) Praeterea, illa propositio est per se nota, cui quilibet sanae mentis assentit immediate sola praesupposita notitia terminorum, quantum ad ea, quae per terminorum vocabula importantur; sed talis est haec propositio, Deus est, ergo etc. Maior patet de se et minor patet per Anselmum Proslogium.[2]) Dixi autem in praecedenti ratione directe, et in ista dixi praesupposita notitia terminorum, quia indirecte etiam primum principium negavit ille Heraclitus, ut patet 4. met.[3]) Etiam non cognito quid per terminos importatur, omne principium negari potest.

4) Praeterea illa propositio est per se nota, in qua praedicatum sic se habet ad subiectum, quod habita significatione praedicati et subiecti, statim cognoscitur inexsistentia praedicati in subiecto; ista in qua esse praedicatur de Deo, est huiusmodi, ergo etc.

5) Praeterea aliquae veritates secundae sunt per se notae, ergo et veritas prima; consequentia patet, quia ignota causa necesse est effectum ignorare; sed veritas prima, quae Deus est, est causa omnis veritatis secundae, iuxta illud Averrois 2 met.[4]) Est enim quoddam ens per se ens et per se verum, entitate et veritate cuius omnia alia sunt entia et vera; sed veritas prima non potest esse per se nota, quantum ad cognitionem quidditativam et essentialem, ergo erit per se nota, quantum ad esse sive existentiam. — Forte Heraclitus negaret antecedens, quia diceret, nullam veritatem esse per se notam. — Sed illud nihil est, quia illud est per se notum esse, quod dum negatur necessario affirmatur; sed veritas est huiusmodi, ergo etc. Probatio assumptae, quia negans veritatem, aut reputat se false negare, et tunc mente ponit veritatem, vel reputat se vere

---

[1]) Arist. 4 met. t. c. 8 u. 9 — — 1005 b — 1006 b.

[2]) Anselm, Prosl. cap. 4: Aliter enim cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur, aliter, cum idipsum, quod res est, intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari Deus non esse, isto vero minime. Nullus quippe intelligens id quod Deus est potest cogitare, quia Deus non est, licet haec verba dicat in corde aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione. Deus enim est id, quo maius cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit idipsum sic esse ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse Deum, nequit eum non esse cogitare.

[3]) Arist. 4. met. t. 22. — — 1010 a.

[4]) Averr. 2 met. comm. 4. — 993 b. Et cum conclusit hoc dicit ex quo opportet, ut maxime verum sit illud, quod est causa veritatis rerum, quae sunt post: et cum declaratum est quod causa in quolibet genere entium est magis digna in esse et in veritate quam illa quorum est causa in genere illo: manifestum est, quod si est haec prima causa omnium entium ut declaratum est in scientia naturalium, quod illa causa est magis digna et in esse et in veritate quam omnia entia.

Omnia enim entia non acquirunt esse et veritatem nisi ab ista causa. Est igitur ens per se et verum per se. Et omnia alia sunt entia et vera per esse et veritatem eius.

D. d. et ideo necesse est, ut principia rerum, quae sunt etc. et propter hoc quod diximus necesse est ut principia rerum, quae sunt semper in fine essendi et veritatis sint semper: Ista enim entia, quia non sunt in aliquo tempore sine alio, sed sunt in omnibus temporibus: ideo causae eorum non sunt causae eis in aliquo tempore sine alio: propter quod indigent se in essendo causas aliis causis.

negare, et tunc iterum poneret veritatem, quia cum nihil possit esse verum sine veritate, talis negatio non posset esse vera, nisi veritas esse supponatur. Ista ergo veritas, vel est veritas prima, et tunc habeo propositum; vel est veritas secunda, tunc, quia omnis veritas secunda praesupponit primam, necessario sequitur idem, quod primo.

6) Praeterea id, cuius notitia est naturaliter intellectui inserta, est per se notum; Deum esse est huiusmodi, ut ait Damascenus.[5])

7) Praeterea, ista non est minus per se nota, Deus est, quam ista, incorporalia non sunt in loco; sed secunda est per se nota, ut vult Boethius in libro de hebdomadibus, ubi ait, communis animi conceptio est, incorporalia in loco non esse. Ergo Deum esse erit communis animi conceptio.

8) Sed contra istam conclusionem videntur aliqui esse praemittentes tamen hanc distinctionem, quod propositionem esse per se notam, potest intelligi dupliciter. Uno modo secundum se et sic propositio est per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti. Alio modo, quoad nos, et sic non sufficit praedicatum esse de ratione subiecti, sed oportet nos scire, quid est subiecti, per cuius notitiam cognoscere possumus necessariam connexionem et inhaerentiam praedicati cum subiecto. Et quia licet in hac propositione, Deus est, praedicatum sit de ratione subiecti, tamen quid est subiecti in via scire non possumus; ideo dicunt, quod ista propositio est per se nota primo modo, non autem secundo modo. Et hanc conclusionem tam ipsi, quam sequaces eorum multipliciter probant.

9) Primo sic. Illa propositio non est per se nota, quoad nos, cuius subiecti quidditatem non cognoscunt nec omnes, nec etiam ipsi sapientes; sed quidditas subiecti istius propositionis, Deus est, est omnibus ignota, ergo etc.

10) Praeterea, id, quod demonstratur, non est per se notum; sed Deum esse demonstratur. ut patet 8 phys. et 12 met. et in multis aliis locis philosophiae.

11) Praeterea, notitia terminorum propositionis per se notae immediate offert se intellectui; sed tam philosophi quam doctores moderni multum laboraverunt circa notitiam terminorum praedictae propositionis. Ergo non est per se nota.

12) Praeterea, quod est creditum, non est per se notum; Deum esse est creditum iuxta illud Aug. liber 2 de libero arbitrio, cap. 2, quod scitur de Deo in praesenti, non est scientia contemplatum, sed fide creditum.

13) Praeterea illa propositio non est per se nota quoad nos, in qua cognitis terminis quantum ad illud, quod circa tales terminos primo occurrit intellectui, non statim apparet necessaria connexio terminorum; sed propositio praedicta est huiusmodi, quia dato, quod circa hunc terminum Deus primum apparens intellectui sit, quod ipse sit prima causa, vel primum principium, adhuc non apparet immediate, quod talis res habeat esse in rerum natura, quia multi posuerunt processum in infinitum in causis et causatis. Multi etiam posuerunt circulationem causarum, quorum quocumque dato non est necesse esse aliquod primum principium.

14) Praeterea, propositio, cuius subiectum non potest concipi uno simplici conceptu non est per se nota, donec cognoscantur partes illius conceptus esse compossibiles; sed Deus, qui est subiectum praedictae propositionis, non potest a viatore concipi uno simplici conceptu; viator enim non potest concipere Deum, nisi concipiat ipsum vel per modum actus puri, vel entis infiniti, vel ultimi finis, vel per modum alicuius alterius de consimilibus. Sed quod istae partes sunt compossibiles, puta, purus actus, vel infinita entitas etc. non est per se notum; multi enim dubitaverunt, an sit aliquod ens infinitum, ergo nec ipsa propositio erit per se nota; maior patet 5 met. t. c. 34 ubi dicitur, quod enim in se falsum est de nullo potest esse verum, nec aliquid de eo.

15) Praeterea Avicenna primo met. suae dicit, Deum esse, non est per se notum.

16) Sed iste modus mihi non placet, quia nullus potest vere et scienter affirmare aliquam propositionem esse per se notam, nisi ipse sciat, eam esse per se notam; nescientis enim signum est affirmare hoc, quod non scit. Sed iste doctor dicit et affirmat, praedictam propositionem esse per se notam secundum se, et hoc in primo membro suae distinctionis, ergo vel affirmat quod nescit, vel scit eam esse per se notam, et per

---

[5]) Damascenus, de fide orthodoxa, 1, cap. 3, PG. 94, 794; oder die Stelle l. c. cap. 1 PG, 94, 798 B: Πᾶσι γὰρ ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεὸν ὑπ' αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται.

consequens quoad nos erit per se nota, quod contradicit secundo membro suae distinctionis. Et ideo nisi aliud mihi occurreret, illam distinctionem non reputo esse veram; quia primum membrum secundo videtur contradicere.

Solutio:

17) Ad primum ergo dicendum, quod maior non est vera, quia si in omni per se nota propositione opporteret nos scire quidditatem realem subiecti, ita quod non sufficeret scire quid nominis, tunc nulla scientia procederet ex per se notis; consequens est falsum, ergo et antecedens; probo consequentiam, quia propositiones per se notae, ex quibus procedit et in quas resolvitur ultimate scientia, fundantur immediate super obiecto scientiae; de subiecto autem scientiae in talibus primis propositionibus cognoscimus solum quid nominis, quia quid rei inquiritur in scientia et declaratur; patet ergo, quod ad propositionem per se notam sufficit habere notitiam terminorum, quantum ad quid nominis. — Forte dices, si scire quid nominis sufficit ad propositionem per se notam, tunc ex terminis figmentorum posset fieri propositio per se nota. — Respondeo, quod hoc non habeo pro inconvenienti, quia haec est per se nota, chimaera est nihil, vel chimaera est figmentum. Nam cognito quid importetur per nomen chimaerae, quilibet huiusmodi propositionem concedit.

18) Ad secundum dicendum, quod minor non est vera, quia in omnibus illis demonstrationibus semper praesupponitur, Deum esse, et aliquid aliud quam esse sibi convenire probatur, puta 8 phys., quod sit primus motor immobilis, 2 met. t. c. 6. quod sit prima causa, 12 met. t. c. 39. quod sit purus actus vel ultimus finis, et sic de aliis.

19) Ad tertium dicendum, quod notitia terminorum propositionis per se notae se offert intellectui eorum, quibus est per se nota; ad minorum dico, quod istorum terminorum notitia se offert intellectui sapientium, quia illis est per se nota. Quod autem philosophi et doctores in tali materia laboraverunt et adhuc laborant, hoc non fecerunt neque faciunt ad cognoscendum quid nominis, vel ad habendam solam notitiam terminorum, sed hoc faciunt ad indagandas varias subtilitates circa entitatem et veritatem significatam per terminos.

20) Ad quartum dicendum, quod sicut illud, quod est demonstratum apud sapientes, potest esse solummodo creditum apud rudes demonstrationem non capientes, sicut Deum esse unum erat creditum apud Judaeos, iuxta quod ait Rabbi Moyses super illo verbo Deut. 6: Audi Israel, Dominus Deus tuus unus est. Deum esse unum ex lege habetur, erat tamen demonstratum apud subtiles philosophos. Sic illud, quod est per se notum apud sapientes, potest esse creditum apud vulgares communes. Nec illa auctoritas Augustini est ad propositum, quia ibi Augustinus loquitur de Deo secundum personarum trinitatem, et ut est remunerator animarum sanctarum.

21) Ad quintum dicendum, quod maior est vera, si illa, quae dicis intellectui primo occurrere, circa tales terminos immediatius et prius respiciunt ipsos terminos, quam termini mutuo respiciant seipsos; sed sic non est in proposito; nihil enim prius et immediatius respicit hoc subiectum Deus, quam hoc praedicatum esse, sive enim dicatur primum principium, sive ultimus finis, seu quiquid aliud volueris: Omnia talia praesupponunt hoc praedicatum, quod est esse. Et ideo ista propositio est per se nota, quamvis aliae sint demonstrabiles. Potest etiam dici ad maiorem, quod vera est, si connexio terminorum non apparet sapienti. Et tunc ad minorem per interemptionem.

22) Ad sextum nego minorem, quia si Deus non posset concipi absolute, sine talibus praedicatis, tunc conceptus partis esset compositior conceptu totius, puta conceptus solius subiecti esset compositior conceptu totius propositionis; planum est enim, quod conceptus in quo hoc verbum „est" praedicatur tertio adiacens, est compositior conceptu, in quo praedicatur secundo adiacens; sed in conceptu solius subiecti praedicaretur secundum dictum istorum tertio adiacens, puta dicendo, Deus est primum principium et consimilia; et in conceptu totius propositionis praedicaretur secundo adiacens, dicendo, Deus est, ergo etc.

23) Ad septimum dicendum, quod Avicenna non negat illam propositionem esse per se notam, quantum ad sapientes, sed quantum ad communes vulgares.

Aureolus.:

24) Est etiam alius doctor, qui non curans supradictam distinctionem, quam ex dictis adduxi Boethii, dicit, praedictam propositionem absolute et simpliciter non solum apud sapientes, sed etiam apud omnes esse per se notam. Quod probat primo

sic. Illud videtur cuilibet intellectui naturale circa quod non est videri, et non videri, sed conceditur apud omnes, sicut ait philosophus 5 eth. c. 11, quod ius naturale non consistit in videri et non videri, sed habet ubique potestatem eandem. Sed constat, quod omnes gentes et omnis lingua et omnis natio, quae unquam fuit, est, vel erit, imaginatur aliquem sibi Deum; ergo aliquem Deum esse, est per se notum.

25) Praeterea, duarum propositionum, quarum una includit aliam et praesupponit eam, si includens est per se nota, et inclusa erit per se nota. Sed ista propositio, Deus est venerandus, includit istam, Deus est, et est per se nota, cum sit communis animi conceptio, quia de lege naturae est, ut Deo sacrificetur, ut ait commentator 5 eth. c. 11, quod autem tali, vel tali Deo sacrificetur positivum est, ideo communis animi conceptio omnium hominum est, quod Deus sit.

26) Praeterea, quaestio quid est praesupponit notum esse si est, ut patet 2 post. t. c. 1. Sed omnes sectae de mundo inquirunt, quid est Deus, ergo omnes praesupponunt quod Deus sit.

Contra Aureolum:

27) Sed nec iste modus mihi placet, quia illud non est per se notum esse, quod experimentaliter percipitur de die in diem transire in non esse. Sed multi idolatrae videbant sensibiliter Deos suos corrumpi et quotidie alterari et in non esse transire; minor patet ex multis sanctorum legendis, patet etiam Sapient. 13 et Is. 40 ubi ostenduntur tales Dii necessario esse corruptibiles; maiorem probo, quia illud non est per se notum esse, quod verisimiliter potest aestimari non esse; sed omne corruptibile, dum non actu sentitur, potest verisimiliter aestimari non esse, cum dinoscatur in se habere causam suae corruptionis omni hora possibilem deduci in effectum corruptionis; ergo nihil talium est per se notum esse, sed magis per contrarium per se notum est, ipsum talem Deum idolatrarum transire quandoque in non esse.

28) Item aliqui gentiles dicuntur qualibet die adorare tamquam suum Deum primum animal, quod sibi occurrit die illa; cum ergo eadem die possibile sit mori animal illud, qua die ipsum Deum suum reputabant, ideo patet, quod apud tales gentes Deum esse non est per se notum, cum illum, quod putant Deum, videant coram oculis suis evanescere et transire in non esse.

Solutio:

29) Ad primum ergo dicendum, quod dato, quod omnis gens, vel natio cogitet sibi Deum, non opportet tamen, quod reputet sibi per se notum talem Deum esse, cum ipsum videant necessario transire in non esse. Exemplum de Bel, Deo Babylonis, quem Daniel destruxit, ut patet Dan. 14 etc. de Dagon Deo Philistinorum, quem archa Domini manibus, et pedibus truncavit, et corruere in faciem suam fecit, ut patet 1 Reg. 5. Pro Deo dicas mihi, quam, vel qualem per se notitiam potuerunt isti, et ceteri consimiles habere de esse Deorum suorum, quos videbant tam turpiter tractatos.

30) Ad secundum dicendum, quod minor peccat per fallaciam divisionis; nullo enim existente imperatore, adhuc tamen ista est vera, imperator est honorandus; tamen non licet inferre divisim, ergo imperator est: quia hoc participium „honorandus" sit futuri temporis, ad veritatem totius propositionis determinatae per hoc futurum participium sufficit imperatorem, quamvis nondum natum, esse futurum, cui de iure sit honor exhibendus.

Sed forte dices, quod ex coniunctis licet inferre divisim et universaliter quandocumque hoc verbum „est" praedicatur tertio adiacens, licet inferre absolute hoc verbum „est', prout praedicatur secundo adiacens, quando nulla conditio distrahens apponitur in composito: sed venerari non est conditio distrahens, immo est augens dignitatem, ergo bona esse videtur illatio praedicta. — Respondeo, quod licet veneratio non sit quid distrahens; tamen futurum ut futurum, respectu praesentis est distrahens; cum ergo venerandus sit participium futuri temporis, ideo implicat conditionem distrahentem. Unde licet venire non sit distrahens, venturum tamen est distrahens respectu praesentis, unde non sequitur, rex est venturus, ergo rex est. —

31) Ad tertium dicendum, „quid" ibi aequivocatur: quia maior est vera, loquendo de quid rei, sed minor de quid nominis, quaerunt enim quid importetur hoc nomine Deus.

Literaturverzeichnis.

Assenmacher, J., Die Geschichte des Individuationsprinzipes in der Scholastik, in Forschungen zur Geschichte der Phil. und der Pädag. I, 2. Leipzig 1926.

Averroes, Kommentar zu den 12 Büchern der Metaph. des Aristoteles, Lugdunae 1542.

Aureolus, Petrus, Commentarium in primum librum Sententiarum, Romae 1596
— Zu den übrigen Büchern nebst Quodlibeta, Romae 1605.

Aegidius Romanus, Super libros de Anima, Venetiis 1500.
— De intellectu possibili contra Averroem, Venetiis 1500.
— Super primum Sententiarum, Venetiis 1492.
— Super secundo libro Sententiarum, Venetiis 1496.
— Quodlibeta sex, Lovanii 1646.
— Quaestiones metaphysicales, Venetiis 1501.

Baeumker, Cl., Die europäische Philosophie des Mittelalters, in Kultur der Gegenwart I, 5, Berlin und Leipzig 1909.
— Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts. Münster 1908, BB. III, 2.
— Die Impossibilia des Siger v. Brabant, Münster 1898, BB. II, 6.

Baumgartner, M., Die Erkenntnislehre des Wilhelm v. Auvergne, Münster 1893, BB. II,1.

Bonaventura, Opera omnia, ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882.

Bülow, G., Des Dominikus Gundissalinus Schrift, Von der Unsterblichkeit der Seele, Münster 1897, BB. II,3.

Braun, R., Die Erkenntnislehre Heinrichs v. Gent, Freiburg i. S. 1916.

Daniels, A., Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrh. mit besonderer Berücksichtigung des Argumentes im Proslogium des hl. Anselm, Münster 1909, BB. VIII,1 und 2.

Dreiling, R., Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs P. Aureoli (Pierre d' Auriole) nebst biographisch-bibliogr. Einleitung, Münster i. W. 1913, BB. VI,6.

Doncoeur, S. J., Le nominalisme de Guillaume Occam.
— La théorie de la rélation; Revue Neo-Scolastique, Louvain 1921, XXIII,5—25.

Duns Scotus, Opera omnia, Paris 1891—95.

Durandus, a. S. Porciano, In sententias Theologicas Petri Lombardi, Commentarium libri quattuor, Antwerpen 1549.

Egenter, R., Die Erkenntnispsychologie des Aegidius Romanus, Regensburg 1926.

Espenberger, J. N., Grund und Gewißheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch- und Spätscholastik, Paderborn 1915.

Federhofer, F., Die Psychologie und die psychologischen Grundlagen der Erkenntnislehre des Wilhelm v. Ockham, Phil. Jb. 39 (1926). Zitiert wurde nur: Die Erkenntnislehre des Wilhelm v. Ockham, insbesondere seine Lehre vom intuitiven und abstraktiven Erkennen, Diss. München 1924 (Masch. Sch.)

Geiger, S., Der Intuitionsbegriff in der katholischen Religionsphilosophie in der Gegenwart, Freiburg i. B. 1926.

Geyser, J. Die Erkenntnislehre des Aristoteles, Münster i. W. 1917.
— Erkenntnistheorie, Münster i. W. 1922.
— Lehrbuch der allgemeinen Psychologie[3], Münster i. W. 1920.
— Neue und alte Wege der Philosophie, Münster i. W. 1916.
— Über Begriff und Wesensschau, Phil. Jb. 39 (1926) 8—44, 128—151.

Gottfried v. Fontaines, Quodlibeta 1—7 in „Les Philosophes Belges", Louvain 1904 u. 13, Bd. II. u. III.

Grabmann, M., Die Geschichte der scholastischen Methode, 2 Bde, Freiburg i. B. 1909 u. 1911.
Gutberlet, C., Lehrbuch der Philos., Die Theodizee 1897.
Grunwald, G., Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik, Münster i. W. 1907, BB. VI, 3.
Heidegger, M., Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübingen 1916.
Hessen, J., Bonaventuras Verhältnis zum Ontologismus, Phil. Jb. 34 (1921)
— Der Augustinische Gottesbeweis, kritisiert von Ch. Schreiber, Phil. Jb. 34 (1921) 284—288.
— Die philosophischen Strömungen der Gegenwart, Kempten 1923.
Heinrich v. Gent, Quodlibet, Parisiis 1518.
Hertling, Georg von, Augustinuszitate bei Thomas v. Aqu., München 1904. (Sitzungsbericht der philos. und hist. Kl. der k. bay. Ak. d. Wiss. 1904.
Höhn, A., Chronologia Provinciae Rheno-Suevicae O.FF.Er. S.P. Aug. Wirceburgi 1744.
Jacobus v. Viterbo, Quodlibeta, Cod. Vat. Lat. 982.
Jansen, B., Die Erkenntnislehre Olivis, Berlin 1921.
Jansen, B., Die Geltung des Kausalgesetzes, in Stimmen der Zeit, J. 58 (1928), H. 12, 414—421.
Jordan v. Sachsen, O. E. S. A., Vitas Fratrum (P. L. 671. München)
Kälin, B., Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus (Cl. Baeumker) Phil. Jb. 34, (1921) 174—76.
Alte und neue Wege zur Gotteskenntnis, Studia Friburgiensia Divus Thomas 4 (1926) 157—171.
Keicher, O., Der Intellectus agens bei Roger Bacon, Münster i. W. 1913, BB. Suppl. B.
Klein, J., Der Gottesbegriff des Johannes Duns Scotus, Diss., Paderborn 1913.
Kleutgen, J., Die Philosophie der Vorzeit, 2 Bde, Münster i. W. 1863.
Kreutle, M., Die Unsterblichkeitslehre in der Scholastik von Alkuin bis Thomas v. Aqu., Diss., Fulda 1918.
— Die Unsterblichkeitslehre in der Zeit nach Thomas v. Aqu., Phil. Jb. 40 (1927) 40—56.
Klug, H., Die Lehre des sel. Johannes Duns Scotus über die Seele, Phil. Jb. 36 (1923) 131—144; 37 (1924) 57—75.
Kugler, L., Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham, Diss., Breslau 1913.
Lanteri, J., Postrema saecula sex Religionis Augustinianae, 3 Bde., Tolentini 1858.
Lappe, J., Nikolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften, Münster i. W. 1908, BB. VI,2.
Lehmen, A., Lehrbuch der Philosophie, Freiburg i. B. II. B.[5], 1920. — III. B.[3] (Theodizee) 1912.
Longpré, E., La philosophie du B. Duns Scot, Paris 1924.
Lutz, E., Die Psychologie Bonaventuras, Münster i. W. 1909, BB. VI, 4 u. 5.
Manser, G. M., Drei Zweifler am Kausalprinzip im 14. Jahrh., Jahrb. f. Phil. und spekul. Theol. 27 (1913).
— Das Wesen des Thomismus, Freiburg i. S., Divus Thomas 3 u. 4, 1925 u. 26.
Meyer, H., Zur Psychologie der Gegenwart, Köln 1909.
— Geschichte der alten Philosophie, Phil. Handb. X, München 1925.
Minges, P., Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus, Münster i. W. 1909, BB. VII,1.
Ossinger, J. F., Bibliotheca Augustiniana, Ingolstadt-Augsburg 1768.
Paulus, N., Der Augustinergeneral Thomas v. Straßburg, Rixheim (Oberelsaß) 1926.
— Die Pariser Doktorpromotion des Thomas v. Straßburg, im Archiv f. elsäß. Kirchengesch. II. 1928. 444—446.
Perini, D., Augustiniani Scriptores I,1, Romae 1911.
Petrus Joh. Olivi, O. Fr. M., Quaestiones in II. librum Sententiarum, herausg. von B. Jansen. Ad Claras Aquas 1922. Bibl. Franciscana Schol. Medii Aevi, T. 4—6.
Prantl, K., Geschichte der Logik im Abendland, Leipzig 1870.
Ritter, G., Studien zur Spätscholastik I. Marsilius von Inghen u. die ockhamistische Schule in Deutschland, Heidelberg 1921.

Schneider, Ar., Die Psychologie Alberts des Großen, Münster i. W. 1906, BB. IV, 5 u. 6.
Siebeck, H., Occams Erkenntnislehre in ihrer historischen Stellung. Archiv f. Geschichte d. Phil. X, 3, Berlin 1897, 317—339.
Sladeczek, Fr., Die intellectuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas v. Aqu., Freiburg i. B., Scholastik I, (1926) 185—215).
Stöckl, J., Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 3 Bde., Mainz 1864.
Stöckl-Ehrenfried, Grundzüge der Philosophie², Mainz 1910.
Storz, J., Die Philosophie des hl. Augustinus, Freiburg i. B. 1882.
Suarez, Fr., Opera, Moguntiae 1622.
— Disputationes Metaphysicae, Moguntiae 1600.
Thomas v. Aqu., Opera (in verschiedenen Ausgaben).
Thomas v. Straßburg, Scripta super quattuor libros Sententiarum, Argentinae 1490.
— Die Zitate nach der Venediger Ausgabe von 1564.
Tochowicz, P., Joannis Duns Scoti, De Cognitionis Doctrina, Diss., Freiburg i. S. 1926. Studia Friburgiensia (5).
Ueberweg-Baumgartner, Die patristische und scholastische Philosophie, Berlin 1915.
Ueberweg-Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie, Berlin 1928.
Verweyen, J. M., Die Philosophie des Mittelalters, Berlin u. Leipzig 1921.
— Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909.
Werner, K., Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters, (Die Philosophie des Mittelalters III.) Wien 1883.
— Die nachscotistische Scholastik, II., Wien 1883.
— Die nominalisierende Psychologie der Scholastik des späteren Mittelalters, Sitzungsbericht d. k. Akad. d. Wiss. (Phil.-hist. Klasse), Wien 1882.
M. de Wulf-Eisler, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Tübingen 1913.
Würsdörfer, J., Erkennen und Wissen nach Gregor v. Rimini, Münster i. W. 1917, BB. XX, 1.

Zitationsweise des Thomas von Straßburg:
z. B.: 4,50,1,3, f. 207,3. bedeutet: Buch 4, Distinctio 50, Quaestio 1, Artikel 3, (besteht die Distinctio nur aus einer Quaestio, dann gibt die dritte Zahl immer den Artikel an.) Blatt 207, Spalte 3.

Personenverzeichnis.

Aegidius Romanus 5, 6, 7, 8, 9, 13, 14, 15, 18, 39, 41, 44, 45, 58, 59, 60, 64, 65, 69, 75, 59, 81, 87, 88, 93, 99, 107, 108, 111, 112, 135.
Albert der Große 34, 49, 87, 93, 111.
Alexander von Aphrodisias 43.
Alexander von Hales 87, 106.
Alexander O. E. S. A. 124.
Anaxagoras 45.
Anselm v. Canterbury 46, 83, 84, 86f., 88, 89, 98, 99, 100, 130.
Aristoteles 4, 7, 8, 9, 11, 12, 16, 17, 20, 23, 29, 43, 45, 46, 48, 49, 55, 65, 85, 88, 97, 113, 118, 123, 124, 131.
Assenmacher 135.
Augustinus, Bischof v. Hippo 2, 3, 6, 7, 8, 9, 17, 38, 40, 45, 47, 56, 82, 105, 106, 132.
Augustinus Triumphus 6.
Aureolus, Petrus 7, 8, 17, 30, 32, 34, 35, 37, 43, 44, 53, 63, 68, 70ff., 79, 84, 85f., 90ff., 94, 100, 104, 107, 112ff., 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 132, 135.
Averroes 7, 9, 11, 14ff., 18, 43, 44, 46, 50, 85, 87, 103, 105, 130, 135,
Avicenna 23, 42, 43, 45, 48, 123, 131.

Baco, Roger 43.
Baeumker, Clemens 18, 32, 87, 91, 105, 135.
Baumgartner, M. 135, siehe Ueberweg-Baumgartner.
Bergson, H. 26.
Boethius 4, 7, 45, 46, 93, 96, 130, 132.
Bonaventura 7, 22, 23, 59, 87, 88, 111, 135.
Braun, R. 47, 51, 54, 63, 135.
Bülow, G. 135.

Clemens VI., Papst 9.
Coriolanus Ambrosius 3.
Cosani 74.

Daniels, A. 87, 89, 106, 108, 135.
Doncoeur, S. J. 116, 125, 135.
Dreiling, R. 8, 43, 63, 73, 120, 135.
Duhem 84.
Durandus a. S. Porciano 7, 8, 17, 43, 44, 53, 63, 65, 75, 76, 78, 79, 85, 89, 92 96, 113, 127, 129, 135.
Dionysius von Burgos 7.

Egenter, R. 13, 15, 41, 44, 58, 63, 69, 82, 135

Eisler, R. 49; siehe de Wulf-Eisler.
Espenberger, J. N. 6, 7, 135.

Federhofer, F. 17, 23, 37, 38, 44, 63, 135.
Flach, Martin 1.
Franziskus de Mayronis 7.

Geiger 110, 135.
Gerhard von Bologna 7.
Gerhard von Siena O. E. S. A. 35.
Geyer, B. siehe Ueberweg-Geyer.
Geyser, J. 12, 21, 29, 38, 48, 135.
Gottfried von Fontaines 7, 25, 43, 52, 53, 55, 59, 135.
Grabmann, M. 3, 136.
Gregor von Rimini 2. 5, 34, 35, 38, 42, 53, 75, 76, 78, 89.
Grunwald, G. 86, 87, 136.
Günther, A. 43.
Gutberlet C. 105. 136.

Heidegger, M. 127, 136.
Heinrich von Gent 7, 11, 22, 25, 30, 40, 47, 41, 52, 53, 54, 59, 63, 75, 85, 90, 111, 113, 136.
von Hertling, Georg 136.
Hervaeus Natalis 7, 113, 119.
Hessen, J. 26, 125, 136.
Höhn, A. 2, 136.

Jacobus von Viterbo 5, 6, 7, 27, 44, 45, 47, 53, 85, 136.
Jandunus 103.
Jansen, B. 52, 59, 95, 103, 136.
Johannes von Damaskus 91, 93, 130.
Johannes Grammaticus 43.
Johannes (Karmeliter) 94, 98.
Johannes Peckham 87, 106.
Jordan von Sachsen 2, 136.

Kälin, B. 105, 136.
Kant, I. 11, 88, 91, 108.
Keicher, O. 43, 136.
Klein, J. 136.
Kleutgen, J. 43, 136.
Kolde, Th. 6.
Kreutle, M. 18, 19, 20, 136.
Klug, H. 23, 136.
Kugler 63, 136.

Lang, P. F. 45.
Lanteri 2, 5, 136.
Lappe, J. 11, 67, 136.
Laros 110.
Lehmen, A. 14, 30, 52, 59, 67, 69, 83, 84, 91, 119, 136.

Leibniz 74, 89, 91.
Longbré, E. 76, 136.
Ludwig der Bayer, Kaiser 6.
Luther, Dr. Martin 6.
Lutz, E. 23, 136.
Lutzenburg, Ulrich 6.

Macedo, Fr. 9.
Manser, G. M. 30, 32, 35, 38, 65, 102, 136.
Marsilius von Inghen 9, 84.
Matthäus ab Aquasparta 87, 106.
Meyer, H. 12, 17, 26, 55, 65, 85, 136.
Minges, P. 19, 136.
Molina, S. J. 9.

Nikolaus von Autrécourt 11, 20, 32, 67, 68, 84.

Ockham 17, 18, 23, 25, 32, 34, 35, 37, 38, 53, 63, 75, 76, 84, 85, 96, 111, 116, 120, 124, 125.
Olivi siehe Petrus Joh. Olivi.
Ossinger, J. F. 136.

Parmenides 122.
Pascal, Blaise 110.
Paulus, Nikolaus 1, 2, 3, 136.
Perini 2, 3.
Petrus von Abano 1.
Petrus von Auvergne 22.
Petrus de Croso 2.
Petrus Joh. Olivi 17, 47, 52, 89, 100, 102, 106, 107, 136.
Petrus von Tarentasia 106.
Plaßmann, E. 112.
Plato 33, 43, 45, 46, 61.
Porphyrius 7.
Prantl, K. 136.
Proklus 7, 13.

Reiners J. 112.
Richard von Lincoln 7.
Richard von Middletown 87, 92.
Ritter, G. 84, 136.

Schneider, A. 18, 21, 43, 137.
Schütz, L. 94.
Scotus, Joh. Duns 7, 11, 14, 19, 20, 23, 24, 25, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 52, 59, 65, 67, 68, 71, 73, 75, 76, 80, 81, 85, 88, 89, 90, 91, 98, 100, 106, 111, 113, 116, 135.
Sebastian Ammianus 2.
Siebeck, H. 137.
Siger von Brabant 93.
Simplicius 122, 123, 124.
Sladeczek, Fr. 58, 59, 61ff. 76, 137.
Spangel Pallas 1.
Staupitz, Joh. v. 6.
Stöckl, J. 56, 84, 137.
Storz, J. 18, 137.
Suarez, Fr. 14, 31, 39, 58, 60, 62, 65, 67, 69, 78, 80, 99, 100, 102, 103, 110, 115, 121, 128, 137.

Themistius 43.
Tochowicz, P. 24, 30, 60, 65, 71, 76, 83, 137.
Thomas von Aquin 7, 13, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 30, 34, 40, 41, 44, 48, 49, 52, 58, 61, 62, 63, 65, 67, 73, 75, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 87, 88, 90, 91, 92, 97, 99, 101, 102, 109, 111, 113, 129, 137.
Thomas Bradwardine 87.
Thomas von Straßburg 1. u. ö.
Thomas Winterburn 6.

Ueberweg-Geyer 2, 6, 9, 12, 16, 17, 20, 22, 45, 47, 67, 84, 86, 87, 137.
Ueberweg-Baumgartner 17, 33, 81, 137.

Verweyen, J. M. 27, 137.

Werner, K. 6, 35, 87, 137.
Wickliff 6.
Wilhelm von Auxerre 88.
de Wulf, M., de Wulf-Eisler 15, 53, 137.
Würsdörfer 19, 34, 38, 89, 137.

Sachregister.

Abstraktion 47, 49ff., 62, 94.
Ähnlichkeit 113f.
Aufmerksamkeit 39.
Akzidenz 22, 58, 67, 69, 127.
Allgemeingegenstand, Allgemeinbegriff (universale) 48, 49, 52, 61f., 66, 112, 114.
Bildung des A. 48f. 65f.
Augustinereremitenschule 4ff., 45.
Autorität 6f.
Averroismus 9, 14f.

Begehrungsvermögen 18.
Begriff (conceptus) siehe Allgemeinbegriff; Nominalbegriff 87, 92, 95, 96, 97. — einfacher N. 95; existenter N. 95, 96, 97; geltender N. 95, 96; Ablehnung angeborener B. 47.

Colligantiatheorie 47.

Definition 92, 112.
Denken siehe Intellekt.

Einzelding 69ff., 75, 76, 78, 80, siehe Erkenntnis.
Erfahrung 8, 49.
Erinnern siehe Gedächtnis.
Erkenntnis (cognitio, notitia, Erkennen).
E. des Allgemeinen 61ff., 67; Arten der E. 32; abstraktive E. 37; intuitive E. 34ff., 68, 81, 110; intellektuelle E. 40ff., sinnliche E. 38f., 48; Einfache (inkomplexe) E. ausgedrückt im Wort 39, 89; komplexe E. ausgedrückt im Satz 89; E. der (sinnfälligen) Einzeldinge 69ff. (indirekt 75f., direkt (per se) 71, 76f., 78, 80); E. der Substanz 67ff; Selbst-E. siehe Intellekt; E. der Wesenheit 61ff.
Erkenntnisakt 57ff., 65, 77.
Erkenntnisbild (species, phantasma) 33, 38, 53ff., 76, 83; Sinnliches E. 38; Notwendigkeit eines geistigen E. 53ff., 55; Das E. als Mittel zum Erkennen 33, 53ff; Ein E. vermittelt eine Wesensschau der Seele 83.
Erkenntnisobjekt 22, 29ff; E. der Sinne 29, 70; E. des Verstandes 30, 70; Erstes E. des Verstandes 62ff. 72, 77; Das adäquate E. (Materialobjekt) ist das Seiende überhaupt 31, 72; das eigentümliche E. ist das ens phantasiabile immediate 31.
Erkenntnisvermögen 23, 126; Das augustinische Ternar 40; siehe auch Intellekt.

Form 47; siehe auch Seele.

Gedächtnis 23f., 41, 58, 80, 82; G. und Verstand ein Vermögen 23, 41; Das geistige Gedächtnis erinnert sich an sinnfällige Einzeldinge 41f., 80.
Gegenstand siehe Erkenntnisobjekt.
Geometrie 117, 122, 125, 128.
Glaube 6, 19, 20.
Gewißheit 12, 98, 129; Unmittelbar gewiß, s. Satz.
Gott 83ff., 114, 123, 125.
Gottesbeweis, ontologischer 86ff., 108; G. von der Tatsache der Wahrheit ausgehend 101ff. 105ff. 110.
Gotteserkenntnis 83ff.
Gottes Existenz ist dem Weisen unmittelbar gewiß 87, 88, 90, 108; G. E. nicht allen unmittelbar gewiß 104.

Habitus 6, 127.

Identität 113, 124.
Individuationis principium 21, 71, 73.
Intellekt (intellectus) 127; i. agens 42ff., i. agens und das augustinische Ternar 41; Tätigkeit des i. agens 50ff.; i. possibilis 43, 52, 55; Aktivität des i. possibilis 55, 56, 59, 60, 81; Potenzialität des I. 45f.; Ablehnung angeborener Begriffe 47; Selbsterkenntnis des I. 12, 77, 81ff.; aktuale u. habituale S. 82; Der I. erkennt nicht zuerst etwas von ihm Erzeugtes 81.
Intention, erste u. zweite I. 117, 119; Intentional 33.

Konzeptualismus 73, 79, 111ff., 119.

Lebensprinzip 17, 21.

Materie 14, 16, 18, 71, 116.
Methode, wissenschaftliche 3f., 5f., 12.
Nominalismus 9, 79, 111.
notum per se 87ff. s. Satz. — notum quoad nos 87, 88, 89.

Objekt s. Erkenntnisobjekt.
objective 33.
Ontologischer-Beweis, s. Gottesbeweis.

Ökonomiegesetz 8, 9, 18, 111,.
Ordnung 23, 116, 122.

Phantasie 23, 39, 48.
Phantasma s. Erkenntnisbild.
Potenz s. Seelenvermögen.
Prädestination 9.
propositio s. Satz.
Psychologie 11, 12.

Quaestio si est 92; Qu. quid est 92.
Qualität 58, s. Sinnesqualitäten.

Realismus, Realisten 9, 32, 111, 112, 128.
Realität des Allgemeingegenstandes (universale) 61, 64, 112, 121f., 126.
Relation 111ff.; R. ist formal nur in der Seele 119, 121; R. ist keine vom Fundament verschiedene Realität 121; Reale R. 120, 121f., 126; R. des Verstandes 113, 115, 120, 121, 124, 127; R. der Zahl 113, 125, 126; R. des Vermögens 115, 126; R. des Maßes 117, 126.

Satz (propositio) 72, 91, 94, 99, 100, 106, 137; pr. immediata 90, 94; p. per se nota 87, 88, 89, 90, 93, 131.
Scotismus 18, 59, 67, 112.
Seele (anima intellectiva, sensitiva, rationalis usw.) 11ff.; Dauer der S. 19f.; Einfachheit und Geistigkeit der S. 13f.; Erkenntnis der Seele 11, 12; s. auch Intellekt; Die S. als Form des Körpers 14ff; einzige Form 17ff.; Gegenwart der S. im Körper 19; Seelenwanderung 11, 20; Ursprung der S. 21.
Seelenvermögen, Seelenpotenzen 11, 21ff.; Seele und S. unterscheiden sich real 21; Unterschied der S. untereinander 22; Hinordnung der niederen auf die höheren S. 23.
sensibilis per se 68; s. per accidens 68.
singulare signatum 70; s. auch Einzelding.
Sinn 23, 34, 38, 41, 42, 126f; Erkenntnis der S. 38f., 48, 126f.; innere S. 23, 24, 39.
Sinnesqualitäten, sekundäre 117f; primäre S. 127.
Spontaneität des Verstandes 55, 56, 59, 60, 81.
Substanz 67ff., 126; Erkenntnis der S. 67ff., durch einen eigentümlichen Begriff 67, aber doch nur abstraktiv 68.

Theologie 5f., 11; Affektive Th. 3, 5.
Thomismus 59, 67, 96, 98, 112.
Trinität 40, 125.

Universale s. Allgemeingegenstand.
Unsterblichkeit, persönliche 16, 19f.
Urteil 68, 72, 100.

Wahrheit 102, 126f.; doppelte W. 125.
Wahrnehmung 38, 39, 68, 82.
Wesenheit 61ff., 96, 114; Arten der W. 61f.; Präszindierte W. 62, 66; Absolut betrachtete W. 61f.; Einzelwesenheit 73, 75.
Wille 8f., 39, 60; Primat des W., theologisch u. psychologisch begründet 25f.; Freiheit des W. 26.
Wirkungstheorie 119.
Wissenschaft 7f., 117, 122, 127f.; W. als Habitus 127; Objekt der W. 127; Voraussetzungen für die psychologische W. 12.
Wort, inneres (conceptus) 58, 61, verschieden vom Erkenntnisakt 58; s. auch Begriff.

Münsterische Beiträge zur Theologie

hrsg von den Univ.-Professoren Dr. F. Diekamp und Dr. R. Stapper, Münster

Heft 1. **Melcher, Dr. Robert, Der 8. Brief des hl. Basilius, ein Werk des Evagrius Pontikus.** VIII u. 102 S. 4,10.

Heft 2. **Stoderl, Dr. W.,** Privatdozent, Prag, **Zur Echtheitsfrage von Baruch 1—3, 8.** 24 S. 0,90.

Heft 3. **Stohr, Dr. Albert, Die Trinitätslehre Bonaventuras.** I. Teil: Die wissenschaftliche Trinitätslehre. XII und 200 S. 8,00.

Heft 4. **Neubner, Dr. Jos., Die heiligen Handwerker** in der Darstellung der Acta sanctorum. XVI u. 272 S. Mit 5 Bildern im Text u. 6 Tafeln. RM. 12,60, geb. in Ganzleinen RM. 14,50.

Heft 5. **Lange, Dr. H., Geschichte der christl. Liebestätigkeit in der Stadt Bremen im Mittelalter.** XVI u. 204 S. 8,30

Heft 6. **Freericks, Dr. H., Die Taufe im heutigen Protestantismus Deutschlands.** Eine dogmatische Studie. XII u. 238 S. 9,50.

Heft 7. **Feckes, Dr. Karl, Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel** und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule. XVI u. 152 S. 6,30. 12,60, geb. in Ganzleinen 14,50.

Heft 8. **Zellinger,** Univ-Prof. **Dr. J. D., Studien zu Severian von Gabala.** VIII u. 184 S. 7,20.

Heft 9. **Lortz, Dr. Jos., Tertullian als Apologet.** Bd. I. XXIV u. 399 S. 16.—

Heft 10. **Lortz, Dr. Jos., Tertullian als Apologet.** Bd. II. XII u. 250 S. geh. 10,75, geb. 12,75.

Heft 11. **Schmaus, Dr. M., Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus.** XXVI u. 432 S. 17.25.

Heft 12. **Schmitz, Dr. P. Peter S. V. D., Das kirchliche Laienrecht nach dem Codex juris Canonici.** Das Recht der kirchlichen Einzelpersönlichkeit. VIII u. 64 S. 2.70.

Heft 13. **Stohr, Dr. Albert, Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg** mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu Albert d. Großen und Thomas v. Aquin. X u. 242 S. 9,95.

Heft 14. **Wagner, Dr. Dr. Friedr., Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik.** VI u. 188 S. 7,95.

Heft 15. **Jörden, Dr. theol. P. Willibald O. M. C., Das cluniazensische Totengedächtniswesen.** VIII u. 116 S. 5,40.

Heft 16. **Nisters, Dr. theol. Bernh., Die Christologie des hl. Fulgentius von Ruspe.** Unter der Presse.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

Veröffentlichungen des Katholischen Instituts für Philosophie (Albertus-Magnus-Akademie) zu Köln

---

Bd. I Heft 1: **Switalski W., Probleme der Erkenntnis.** Gesammelte Vorträge und Abhandlungen I. 136 S. 5.—

Heft 2: Dasselbe II. 164 S. 6.30

Beide Hefte zusammengebunden 13.50

Heft 3: **Geyser J., Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart** mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers. 2. Aufl. in Vorb.

Heft 4: **Grabmann, M., Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin.** VIII u. 96 S. 3.90, gbd. 5.25

Heft 5: **Behn, Siegfried, Romantische oder klassische Logik? Vergleichende Dialektik des antinomischen Widerspruches.** XII u. 140 S. 5.70, gbd. 7.25

Heft 6: **Ettlinger, Max, Beiträge zur Lehre von der Tierseele und ihrer Entwicklung.** VIII u. 126 S. 5.90, gbd. 7.50

Bd. II Heft 1: **Dempf, A., Das Unendliche in der mittelalterl. Metaphysik und in der Kantischen Dialektik.** VIII u. 96 S. 4.00, gbd. 5.50

Heft 2: **Tellkamp A., S. V. D., Das Verhältnis J. Lockes zur Scholastik.** VIII u. 124 S. 5.00, gbd. 6.50

Heft 3: **Probleme der Gotteserkenntnis.** Abhandlungen von Adolf Dyroff, Artur Elfes, Karl Feckes, Joseph Gredt, Artur Schneider, Gottlieb Söhngen. VIII u. 224 S. 8.70, gbd. 10.50

Heft 4: **Söhngen, Gottlieb, Sein und Gegenstand.** Das scholastische Axiom *Ens et verum convertuntur* als Fundament metaphysischer und Theologischer Spekulation. XXI u. 335 S.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.